الفلسفة الهندية وتأثيرها على الفكر الاستشراقي

ميرسيا إلياد أنموذجًا

دراسة تحليلية

باحث رئيس:

د. عبد الله عوض العجمي

قسم العقيدة والدعوة

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة الكويت

باحث مشارك:

د. عبد الناصر سلطان محسن

قسم العقيدة والفكر الإسلامي

جامعة مالايا-ماليزيا

ملخص البحث:

يتناول البحث أثر الفلسفات والأديان الهندية على الفكر الغربي، وتفنيد دعوى أصالة الثقافة الغربية وتميزها وسلامتها من التأثر الأجنبي، وذلك من خلال دراسة أفكار المستشرق والمؤرخ الغربي (ميرسيا إلياد) الذي وجد ضالته في روحانيات الفلسفة الهندية التي غيَّرت مجرى حياته وفكره، وبنى عليها فلسفته وتوجهاته، وتتبع مواضع التأثر والتأثر.

وتطرق البحث إلى الكلام عن أصول الفلسفة الهندية، وأثرها العام على الفكر الغربي، وتناول ترجمة لشخصية ميرسيا إلياد، وأثر الفلسفات الهندية على فكره وفلسفته من خلال الحديث عن وحدة الوجود، والمقدس، والديانة الكونية (وحدة الأديان).

الكلمات الدالة:

الفلسفة - الهندية - تأثير- الفكر- الاستشراق- ميرسيا إلياد

المقدمــة

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فلا يزال تأثُّر الفكر الغربي- بشكل عام- بالثقافات والفلسفات والأديان الشرقية من الموضوعات التي تشغل الساحة الفكرية الثقافية في الشرق والغرب؛ إذ يحاول الغرب- كعادته- نفي هذا التأثر، مدَّعين سلامة ثقافتهم وفكرهم من أي تدخل أجنبي إلا في أضيق نطاق، في الوقت الذي نجد فيه ذلك التأثر واضحًا في كلام ومؤلفات بعض كتَّابهم ومفكريهم، بل إن المتتبع لتاريخ الفكر الغربي يجده يغصُّ بتلك الأصوات والحركات التي تنادي بالروحانيات والفلسفات الشرقية بديلًا عن طقوس وترانيم المسيحية الجامدة، وماديَّة العلمانية الزائفة، لا سيَّما أنها وجدت فيها إجابات وتفسيرات- مظنونة- عن أسئلة وإشكالات عجزت النصرانية والفلسفة الغربية عنها.

ومن علماء الغرب الذين تأثروا بالفلسفات الشرقية على وجه العموم، وبالفلسفة الهندية على وجه الخصوص، وظهر هذا التأثر في كتاباته وأفكاره وتقريراته، حتى بنى عليه نظرته للدين والإنسان والوجود، مؤرخ الأديان (ميرسيا إلياد)، الذي يقرر في دراساته أن الحكم على أي ظاهرة ميتافيزيقيّة يجب أن يكون بوجود المستويات الدينية والميتافيزيقية، فكما أن العلمانيين غير مؤهلين ليحكموا من خلال الأدب والفن على الدوافع الأخلاقية؛ إذ يكون هذا خلطًا للمستويات، فكذلك غير المؤمنين ليسوا بمؤهلين للكلام في أي شيء حول المعتقدات الأسطورية والدينية الأخرى؛ إذ لا يمكن الحكم على الواقع الروحي من دون معرفته، وتأمُّله في مستوى وجوده الخاص به. وبواسطة التصديق بوقائع ما فوق المحسوس- اعتقادًا في وجودها واستقلاليتها- يمكن الحكم بالقبول أو الرفض بخبرة ميتافيزيقية أو عقائدية أو روحيةٍ ما؛ ولذلك فهو يدعو إلى تناول هذه الموضوعات بمزيد من الروحانية.

ومن خلال بحثه ودراسته وسفره، وجد ضالته في روحانيات الفلسفة الهندية التي غيَّرت مجرى حياته وفكره، وبنى عليها فلسفته، وبدأ بعد ذلك يروِّج لأفكاره ويدعو إليها من خلال كتاباته ومحاضراته، التي أثارت ضجة واسعة في الوسط الثقافي الغربي بين موافق ومعارض.

ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث، والتي أردنا فيه تسليط الضوء على هذه الشخصية، ومدى تأثُّرها بالفلسفة الهندية كنموذج للتأثر الغربي بالفلسفات الشرقية، بدراسة تحليلية تتبعنا فيها مواضع التأثر والتأثير، محاولين ربط الفرع بالأصل، وتفكيك الغموض والرمزية التي تضمنتها فلسفة إلياد.

وقد تضمن البحث أبرز مظاهر تأثر هذه الشخصية بالفلسفة الهندية ولم يستوعبها بسبب طبيعة هذه الأبحاث ، ومن ذلك على سبيل المثال : الكلام على اليوغا عند إلياد ، فقد جاءت الإشارة إليها في أكثر من موضع في ثنايا البحث بشيء من الاختصار ، وهي في الواقع أحد مظاهر التأثر وتحتاج إلى بحث مستقل لعلّ الله أن ييسر كتابته .

وقد رأينا تقسيم هذا البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، وخمسة مباحث، ثم خاتمة.

أما المقدمة، فبينَّا فيها مشكلة البحث، ومنهجه، وخطته.

وأما التمهيد، فتضمَّن الكلام عن الفلسفة الهندية، وترجمة ميرسيا إلياد.

وأما المباحث، فهي على النحو التالي:

المبحث الأول: أثر الفلسفة الهندية في الفكر الغربي.
المبحث الثاني: المؤثرات العامة في شخصية إلياد وفكره.
المبحث الثالث: المُقدَّس في فكر إلياد.
المبحث الرابع: وحدة الوجود عند إلياد.
المبحث الخامس: الديانة الكونية (وحدة الأديان) في فكر إلياد.

وأما الخاتمة، فذكرنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها خلال البحث.

التمهيـد

*الفلسفة الهندية:

ظهر في الهند ست مدارس فلسفية بعد الأبنشدات(١) في عصر ازدهرت فيه الفلسفة وكل ألوان الثقافة، انطلاقًا من النصوص الفيدية(٢) القديمة، ويطلق عليها في السنسكريتية «دَرْشنا drshana»، والمراد بها: رؤية أو منهج أو وجهة نظر، إشارةً إلى وجهات نظر فلسفية مختلفة، قد يكون التناقض ظاهرًا بينها أحيانًا، إلا أنها تمثل جوانب متكاملة ووجهات نظر لنفس الحقيقة.

يوضح ذلك– كما يقولون– أن المعرفة المكتسبة أثناء حالة الحلم تختلف عن المعرفة حال اليقظة، وهذه بدورها تختلف عن حالة التنوير، كذلك المعرفة الفلسفية تتناسب مع مستويات وعي اليقظة الذي يفرض على الإنسان إدراك الأمور من وجهات نظر نسبية(٣).

تتميز هذه المدارس بارتباطها الوثيق بأسفار الفيدا، والانطلاق من هذه الأسفار شرحًا وتأويلًا، بل وإضافات في الآراء والأحكام. إنها بعبارة أوضح: استمرار تطوير للفكر الفيدي.

ومن جهة أخرى، فقد صاغت هذه المدارس آراءها في شكل أقوال مكثفة (سوترا sutra)(٤)، أصبحت فيما بعد هي ذاتها منبعًا لأدب شرحي غزير وضروري لفهمها، كما أصبحت تلك الأقوال المكثفة وسائل شفهية لتعليم الراهب (غورو)(٥) والمريد أو الطالب.

---

(١) أو الأوبانيشاد، وترجمتها الحرفية: الجلوس عند الشيخ لتلقي العلم، وهي أسفار تفسيرية للفيدات.

(٢) الفيدا معناه: العلم، وقد كان يطلق لفظ الفيدا على جميع الكتب الهندوسية: «سنهتا» و«براهمان» و«آرنك» و«أوبانيشاد»، ثم خص لفظ «فيدا» بأربعة كتب؛ وهي: «ريج فيدا»، و«ياجور فيدا»، و«سآم فيدا»، و«آتور الفيدا». ويعتبر الفيدا من أهم الكتب الهندوسية المقدسة، بل هو أقدم المصادر العلمية التي يعتمد عليها في تاريخ الديانات الهندية، ومع ذلك فهي ليست من النصوص الهندية الأصيلة، بل إنها من تراث الآريين الغزاة، وهي سجل لكل ما يتعلق بهم من عادات وطقوس وأخلاق وقوانين.

(٣) انظر: الحكمة الهندوسية، ص ١٢٧، حلقة الدراسات الهندية.

(٤) وهي حكم قصيرة سهلة الحفظ تحتوي على مفاهيم فلسفية تهدف إلى تبديد ظلمات الجهل، كما يزعمون.

(٥) وتعني: الشخص الذي يزيل الظلمة، والمراد بها: المعلم.

هذا يعني أن تلك الأقوال صدرت من أناس مختلفين، وتطورت عبر عصور متتابعة؛ مما يجعل القول بنسبتها إلى شخص معين أمرًا من الصعوبة بمكان، غير أنه يمكن لنا معرفة منظميها لا مؤلفيها[١].

تجدر الإشارة هنا إلى أن هدف تلك المدارس هو توصيل الإنسان إلى التخلص من حالات وعيه المحدودة؛ ليكتشف حقيقة الأشياء والوجود؛ إذ تحتوي كلٌّ منها على نظرية فلسفية تتضمن سبلًا عملية للوصول إلى خلاص — تحرر — الروح من الجهل؛ والمراد به: استعادة الذات لوحدتها الطبيعية التي تطرد الشر والخطأ.

وهذه الفلسفات على وجه الاختصار هي:

١–النيايا (nyaya)، والمراد بها: علم المنطق الضروري للوصول إلى الاستنتاج الصائب العادل؛ إذ المنطق الصحيح هو أول المعطيات اللازمة للخروج من التعصب الأعمى، والدخول في البحث الفلسفي والجدل البنَّاء البعيد عن فعل العاطفة. وبالمنطق العلمي يسود العدل والخير بين الناس. ومنظم هذه المدرسة هو الحكيم: غوتاما (gautama)، ويلقب بـ(اكشابادا)[٢].

٢–الفايشيشكا (vaisheshika)، والمراد بها: علم التعريف بالمميزات والخصائص الأساسية في الكون، وأصل الاسم من كلمة فشيشا (vishesha)؛ أي خصوصيات الأشياء في مفهومها الفيزيائي والاجتماعي والأخلاقي. ومنظم هذه المدرسة هو الحكيم: ألوكا المعروف بـ(كنادا) (kanada)[٣].

٣–السانكهيا (sankhya)، والمراد بها: علم التعداد، وهو دراسة تركيب الكون؛ إذ يعدد السانكهيا المكونات (guna)، والحقائق الأساسية (tattva) في الكون وفي الذات الإنسانية، والفرق بين هذه المدرسة والمدرسة السابقة هو: أن الفايشيشكا تعطي تعريفًا عامًّا، والسانكهيا يحصي المكونات للوصول من خلال التفكر والتأمُّل إلى تخطي المكونات المرهفة في الخليقة لمعرفة جوهر الذات؛ إذ يُخلِّص هذا الطريق المريد من غشاء الظاهر، ويوصله إلى الانعتاق المخلّص من وهم الوجود النسبي الزائف. ومنظم هذه المدرسة هو الحكيم: كَبِلا (kapila).

---

(١) انظر: الفلسفة في الهند، د. علي زيعور، ص ٣٢٨.

(٢) وهي تعني: من له عين هي قدم، والمراد بذلك: أنه صاحب العينين المثبتتين على قدميه.

(٣) ويسمى أيضًا: كنبهكشا وكنبهوج، وهي تعني: «آكل الذرات» نسبة إلى نظريته في الذرة.

٤-اليوغا (yoga)، والمراد بها: علم التوحيد، وهو مجموعة من التقنيات التي تؤدي إلى انعتاق الروح من العالم النسبي، وهدف اليوغا والسانكهيا واحد، غير أن الفرق الأساسي بينهما هو أن طريقة اليوغا مبنية على تقنيات جسدية ونفسية وفكرية، ولا تتطلب كالسانكهيا قدرات فكرية فائقة، ولا تشدد على ضرورة الزهد في حياة المجتمع. ومنظم هذه المدرسة هو الحكيم: باتنجالي (patanjali).

٥-البورفاميمانسا (purvamimansa)، والمراد بها: علم التحليل الأول، وتسمى أيضًا: كرماميمانسا؛ أي تحليل العمل. وتتناول هذه المدرسة نظام الأشياء والأساليب التقنية المؤثرة فيها، وتحليل العمل المرهف الذي يشمل العبادة والطقوس والمراسيم الفيدية، وبعبارة أخرى: هي نوع من العلم الكهنوتي أو المدرسي الذي ينظم أنماط التعبد والشعائر التي لم تفصلها الفيدا. وهذا البحث تقني في الأساس، ويعلِّم آلية تفاعل القوانين الطبيعية التي لا تخضع لأي إدارة غير نظام الفيدا، وكيف أن العمل المرهف يمكن أن يكون له دور في التطور الروحي، وبالإضافة إلى النيايا تعطي الكرماميمانسا طرقًا للبرهان المنطقي والجدلي. ومنظم هذه المدرسة هو الحكيم: جايمني (jaimini).

٦-الأُتَّراميمانسا (uttaramimansa)، والمراد بها: علم التحليل الأخير، وتسمى أيضًا فيدانتا (vedanta)؛ أي منتهى الفيدا. يتناول الفيدانتا الجوهر المتسامي حتى يصل إلى آخر مستوًى من المعرفة والعرفان؛ حيث يتجاوز كل الاعتبارات النسبية والمستويات المرهفة بما فيها الفيدا ومراسيمه، ويمثل الفيدانتا ذروة التطور الروحي وهدف الوجود البشري الأسمى، فلا ضرورة للرجوع إلى الكتب أو التعاليم الموروثة؛ لأن للروح في حالة الاتحاد بالمطلق معرفة تتفوق على كل معرفة من أصل فكري محدد. ومنظم هذه المدرسة هو الحكيم: بادراينا (badarayana)(١).

وكما سبق، فإن هدف هذه المدارس كلها هدف واحد؛ إذ تتكامل الفلسفات الست للوصول إلى قمة الحكمة، فتنطلق كلها من النيايا (علم المنطق)، وتتصاعد عبر المدارس المختلفة للوصول إلى الاتحاد عبر الأترميمانسا (الفيدانتا).

---

(١) انظر: الحكمة الهندوسية، ص ١٢٧-١٢٨، حلقة الدراسات الهندية، وانظر في تفصيل تلك الفلسفات: الفكر الفلسفي الهندي، د. سرفبالي رادا كرشنا، ود. شارلز مور، ص ٤٤٩-٦٤٠.

*** ترجمة ميرسيا إلياد(١).**

ولد ميرسيا إلياد(٢) في بوخارست–رومانيا عام ١٩٠٧ لعائلة مسيحية أرثوذكسية متدينة، والتحق بجامعة بوخارست في عام ١٩٢٥، وأصبح طالبًا تابعًا ومخلصًا للفيلسوف "ناي أيونسكو" (Nae Ionescu)، الذي أرشده إلى أهمية التجربة الحياتية، والالتزام، والحدس، والحقيقة النفسية أو الروحية للعوالم العقلية، وعلمه مبدأ مهمًا أثَّر على فكره بعد ذلك، وهو مبدأ مستويات الحقيقة المنفصلة. وقد تناول في هذه الفترة مواضيع جريئة مثل الأرثوذكسية، والطوطمية، والبوذية، والأورفيزم، والتانتريزم، وذلك قبل خوضه التجربة الهندية التي نظَّمت وعمَّقت معرفته.

وفي الجامعة، أصبح مهتمًا — بشكل خاص — بفلسفة النهضة الإيطالية؛ لذا أمضى أشهرًا عدة في العاصمة الإيطالية "روما" مشتغلًا في أطروحته لشهادة الليسانس عن فلسفة النهضة الإيطالية وفلاسفتها، والتي نالها في عام ١٩٢٨م.

وفي أثناء دراسته للنهضة الإيطالية، تمنى لو أنه قد درس فلسفة إنسانية أكثر جرأة وأشمل وأحدث من الفلسفة الإنسانية في النهضة الإيطالية؛ حيث كان يحلم بإعادة اكتشاف

---

(١) انظر في ترجمة إلياد المراجع التالية:

- **Encyclopedia of Religion, 2th edition, "Mireca Eliade", vol. 6, pp. 2753-2757, 2757-2761**

- **Carl olson, The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre, pp. 1-7.**

- **Daniel L. Pals, Eight Theories of Religion, pp. 193- 196.**

- **Douglas Allen, Myth and Religion in Mircea Eliade, (New York: Routledge, 2002).**

- مقدمة المترجم سعود المولي لكتاب إلياد "البحث عن التاريخ والمعنى"، ص ٩-١٦.

(٢) ويلفظه أهل رومانيا بـ(ميرتشيا إلياده).

نموذج للإنسان الكوني "Universal man"، فاكتشف في هذه الأثناء الفكر الهندوسي الذي يؤكد على الاتحاد الروحي مع الروح العليا الكامنة فيما وراء العالم.

لذا حالما انتهى من أطروحته سافر إلى الهند للدراسة عام ١٩٢٨، واستقر فيها حتى ١٩٣٢ بمنحة دراسية نالها من مهراجا مدينة "قاسم بازار" في البنغال؛ لدراسة الفلسفة الهندية في جامعة "كلكوتا" "Calcutta" على "سورندراناث داسغوبتا" (Surendranath Dasgupta)؛ صاحب المجلدات الخمسة في تاريخ الفلسفة الهندية، ودرس على يديه أيضًا السنسكريتية.

وبعد فترة من الزمن، ذهب إلى معتزل "ريشكش" الديني في جبال الهمالايا، ومارس اليوجا على يد مرجع روحي هندوسي كبير؛ وهو "سوامي شيفاناندا" (Swami Sivananda)، لمدة ستة أشهر، بعد أن درس تقنيات اليوغا وفلسفتها التي تعلَّمها على مذهب "باتنجل". وقد كتب عنها موضوع أطروحته للدكتوراه "اليوغا: بحث في أصول الروحانية الغيبية الهندية"، والتي نشرت بعد ذلك باسم "Yoga: Immortality and Freedom" "اليوجا: الخلود والتحرر".

عاد إلياد إلى رومانيا في عام ١٩٣٢م، وعُيِّن مساعدًا لأستاذه ناي أيونسكو في جامعة بوخارست، ودارت دروسه على موضوعات "الشر في الفلسفة الهندوسية"، و"الخلاص في الأديان الشرقية"، و"الرمزية الدينية عند الشعوب"، و"تاريخ البوذية".

وبعد سقوط النظام الروماني اليميني بعد الحرب الثانية، واستلام الشيوعيين الحكم، قرر إلياد عدم الرجوع إلى بلاده، واختار المنفى في فرنسا، وكان ذلك القرار أيضًا بعد وفاة زوجته بمرض السرطان في عام ١٩٤٤.

وفي فرنسا التي عاش إلياد فيها من عام ١٩٤٥ حتى ١٩٥٧، وعُيِّن أستاذًا للتدريس في المدرسة العلمية للدراسات العليا، وذلك بتزكية من "جورج دوميزيل"، وفيها عرف أن التجربة الروحية التي تأثر بها في الهند لا تكفي، يذكر إلياد: "لقد أخذتني عشر سنوات لأفهم أن التجربة الهندية وحدها ما استطاعت أن تظهر لي الإنسان الكوني الذي قد كنت أنشده[1]".

---

[1] **See: Douglas Allen, Myth and Religion in Mircea Eliade, p. 108.**

لقد شعر بالحاجة لنماذج بديلة للروح الخلَّاقة: نموذج عقلاني للمعرفة يصفه بأنه نهاري "Diurnal"، الذي عبر عنه في كتاباته الفرنسية، ونموذج أسطوري للخيال والفانتازيا يصفه بأنه ليلي "Nocturnal"، والذي عبر عنه في رومانيا متأثرًا بالتجربة الهندية.

***مؤلفاته:**

وقد كتب إلياد في فترة بقائه في باريس أهم كتابين، وهما اللذان حددا مسار معظم دراسته وفكره في وقت لاحق: كتاب "Patterns in Comparative Religion" "الأنماط في مقارنة الأديان" في عام ١٩٤٩، وفيه أكَّد على دور الرموز في الدين، وكتاب "The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History" "أسطورة العود الأبدي: الكون والتاريخ" في نفس العام، باحثًا فيه مفاهيم التاريخ، والزمن المقدس، والاختلافات بين الدين الغابر والفكر الحديث.

وبجانب الكتابين المذكورين آنفًا، فإن الغالبية العظمى من كتابات إلياد العلمية صدرت بين عامي ١٩٤٩ و١٩٥٤، والتي نشرت كلها في فرنسا، على سبيل المثال: "Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy" "الشامانية: الطرق القديمة للنشوة أو الانجذاب الصوفي"، "Yoga: Immortality and Freedom" "اليوغا: الخلود والتحرر"، "Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism" "صور ورموز: دراسة في الرمزية الدينية"، Myth and Reality "الأسطورة والواقع[١]"، وغيرها، والتي جعلته أكثر شهرة كمتخصص في هذا الفرع المعرفي العلمي.

لقد رسخت معظم مفاهيم وتصنيفات إلياد المهمة أثناء إقامته في باريس، على سبيل المثال: الإنسان المتدين "Homo religious"، المثُل الأصلية أو النماذج البِدْئيَّة "Archetypes"، تجلي المقدس "Hierophany"، ومحور العالم "Axis mundi"، والتوق إلى الماضي الفردوسي "Nostalgia"، وغيرها، والتي أصبحت أجزاء مكمِّلة لنظرية متماسكة يستحيل معها عزل أو حتى انتقاد أي جزء منها من دون أن يفسد الإطار العام كله، والتي يسميها بالتأويل الكامل "Total Hermeneutics".

[١] ترجم بالعربية إلى مظاهر الأسطورة، مترجمتها: نهاد خياطة، منشورات دار كنعان، دمشق.

وفي عام ١٩٥٦، نشر كتابه المشهور "The Sacred and the Profane: The Nature of Religion" "المقدس والمدنس: طبيعة الدين"، وفي العام نفسه دُعي لإلقاء سلسلة محاضرات في جامعة شيكاغو في موضوع "نماذج ترسيمية للتكريس"، ونُشرت في كتاب لاحقًا بعنوان "Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth" "شعائر ورموز التنسيب: أسرار الولادة والولادة من جديد[1]"، ووافق أثناء هذه الدعوة أن يكون أستاذًا زائرًا هناك لمدة سنة، ثم بعد ذلك أستاذًا دائمًا فيها.

وفي عام ١٩٥٧، نشر كتاب "Myths, Rites, Symbols" "الأساطير والأحلام والأسرار"، ثم أصبح رئيسًا لقسم تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، ونال لاحقًا لقب أستاذ شرف لتاريخ الأديان، وإضافة إلى التدريس والبحث والتأليف، شغل إلياد مدير تحرير لموسوعة ماكميلان للأديان.

وقد تُرجمت كتب إلياد ومقالاته إلى الإنجليزية بعد وصوله إلى أمريكا، وتلقاها جمهور القراء بلهف وإعجاب، وترك لديهم انطباعًا عميقًا بأفكاره حول الدين، وما كان يتميز به من معالجة لمسائل دينية هوجمت من قِبَل العديد من الشبان العلمانيين بأسلوب أدبي أنيق، وبمصطلحات غير فلسفية وغير لاهوتية.

وكان من بين تلك الأعمال التي ترجمت: "المقدس والمدنس"، و"أسطورة العودة الأبدية"، و"الأساطير والأحلام والأسرار"، و"الأسطورة والواقع"، و"الصور والرموز"، وكتب هناك "The Quest: History and Meaning in Religion" "البحث عن التاريخ والمعنى في الدين" عام ١٩٦٩.

ثم شرع إلياد في نوع جديد من التأليف، وهو الدراسة التاريخية لتاريخ الأديان، فكتب "From Primitives to Zen" "من ديانات البدئيين إلى ديانة الزن"، "from Zalmoxis to Genghis Khan" "من زالموكسيس إلى جنكيز خان" عام ١٩٧٢، "Australian Religions" "الأديان الأسترالية" عام ١٩٧٣.

---

[1] تُرجم إلى العربية باسم "التنسيب والولادات الصوفية"، مترجمه: حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

وكان أشهر كتبه في هذا المجال كتاب "A History of Religious Ideas" "تاريخ الأفكار الدينية[1]"، متعاملًا مع معطيات دينية من أديان قديمة وأديان العصور الوسطى والحديثة.

***وفاته:**

تُوفي إلياد في ٢٢ أبريل ١٩٨٦ بجلطة دماغية بعد أربعة أشهر من تدمير مكتبه بحريق اعتبره نذيرًا له، وكان قد سبق ذلك الحادث حملة كبيرة استهدفته بتهمة معاداة السامية والانتماء إلى الفاشية والنازية، تعرَّض خلالها لشتى أشكال الضغط والإرهاب الفكري، الأمر الذي أنهكه نفسيًّا وأسهم في تدهور صحته حتى وفاته.

---

[1] تُرجم إلى العربية بعنوان "تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية"، مترجمه: عبد الهادي عباس، منشورات دار دمشق، دمشق.

يتكون هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء: نشر الجزء الأول منه في عام ١٩٧٦، وكان باسم "من العصر الحجري حتى أسرار إيلوزيس"، وتلاه في ١٩٧٨ الجزء الثاني باسم "من غواتاما بوذا حتى انتصار المسيحية"، وفي ١٩٧٩ نشر الجزء الأخير باسم "من محمد إلى عصر الإصلاح الديني". وقد كان العنوان الأصلي الذي اقترحه إلياد هو: "من محمد إلى اللواهيت الإلحادية المعاصرة".

المبحث الأول

أثر الفلسفة الهندية في الفكر الغربي

مع تطور العلوم التجريبية وسيادة العقلانية العلميَّة والاتجاهات العلمانية والمادية في الغرب، كان الاهتمام بالروحانيات منحصرًا في أوساط الفقراء وأصحاب المستويات التعليمية المتدنية، وكان عامة الناس — بمن فيهم المثقفون والمتعلمون — يعيشون في خواء وفقر روحي بلَغ في ذلك الوقت أقصاه. وقد دفعت هذه الحالة بعضهم للبحث والتشوق لمطلق الروحانيات، فوقفوا في هذه الأثناء على ما في الفلسفات والأديان الشرقية من روحانيات وعلوم باطنية مزعومة، غير أن تلك الأفكار والمعتقدات لم يُكتب لها التوسع والانتشار في بداية الأمر؛ بسبب الضغط الذي كانت تواجهه من أتباع الكنيسة، ذلك أن النصرانية لم تكن لتقبل هذا الخليط من الفلسفات الغربية والشرقية.

ولذا اختفت أغلب تلك الممارسات من ظاهر المشهد العام خلال القرن الثامن عشر الميلادي، غير أنها عادت في القرن التاسع عشر مع اشتداد الأزمات والكوارث التي ساعدت في الاهتمام بالروحانيات عبر الثقافات والاعتقادات الشرقية والحركات الدينية الجديدة.

وفي الواقع، دفعت هذه الحالة بعض علماء الغرب إلى تبني الاتجاهات الروحانية الشرقية، والخروج على الفكر النصراني، بسبب قناعتهم بما تقدمه من تفسير لطبيعة الإنسان والكون والحياة، ولما تقدمه من طريقة للخلاص الفردي، عن طريق الأفكار الغنوصية والتجارب العرفانيَّة بدلًا من انتظار مخلِّص مبعوث من مصدر خارجي.

وبتأثير هؤلاء المفكرين، تكوَّنت مجموعة من الحركات الدينية الغربية التي تبنَّت الفلسفات والروحانيات الشرقية، وبدأت بالترويج لها بين الغربيين بطرق ووسائل مختلفة، أبرزها كونها لا تتوجه لدين معيَّن خاص، بل تسعى إلى العالمية، وتريد الوصول إلى أتباع الأديان في كل مكان، ومنها:

١- حركة الفلسفة المتعالية أو التجاوزية (Transcendentalism):

وقد بدأت هذه الحركة عام ١٨٣٦م بقيادة راف إميرسن Ralph Emerson، وتعدُّ من أوائل الحركات التي تبنت الفلسفات الشرقية في الغرب، واعتمدت على ترجمات المنقول المقدس المتمثل في الكتب الهندوسية بشكل خاص.

وتقوم هذه الفلسفة على عدد من المبادئ؛ من أبرزها:

أ- الاعتقاد بالقدرات الإنسانية الكامنة والخارقة، التي يرون أن البشر لا يستخدمون سوى جزء منها، بينما هي قادرة على تمكينهم من التعامل مع العالم الميتافيزيقي الغيبي بلا حدود؛ لاعتقادهم بأن روح الإنسان هي جزء من الروح الكلي أو روح العالم.

ب- الاعتقاد بأن العلاقة بين الإله والإنسان والكون هي علاقة الوحدة، فالأصل واحد، والكل بهذا الاعتبار مقدس.

ت- الاعتقاد بقداسة المعرفة الحدسية والتجربة الباطنية والاعتماد عليها؛ لأنها فيض مباشر من العقل المقدس، والاعتقاد بأن تحقيق الخلاص يكون بالالتفات إلى داخل النفس حيث الطبيعة الإلهية!

ث- الاعتقاد بأن التناغم الكلي مع الطبيعة هو طريقة الحياة الفضلى، وأن على الإنسان السعي لفهم هذا التناغم.[1]

٢- الحركة الروحية (Spiritualism):

في القرن الثامن عشر الميلادي ظهر عالم الجيولوجيا والمعادن السويدي إيمانويل سويدن بورغ Swedenborg، الذي اهتم بالتعامل مع الأرواح متأثرًا بمضامين الفلسفات الشرقية؛ ولذا سعى لتفسير الغيبيات — كالموت والجنة والنار والروح وغيرها — تفسيرًا روحيًّا، زاعمًا أنه بذلك يجمع بين الدين والعلم.

كما زعم أن نصوص الكتاب المقدس عند اليهود والنصارى تمثل رموزًا وإشارات، تدلُّ على باطنٍ ظهَر له عن طريق عرفانٍ خاصٍ فاض عليه أثناء تأمُّلاته

---

[1] **See:Irmhild Horn, The Implications of New Age Thought for the Quest Truth, p. 35.** الثيوصوفيا، مريم عنتابي، ص ٤٩.

واتصاله بالأرواح، بل إنه تجرَّأ وادعى أن الإله اختاره ليبيِّن للعالم المعاني الروحية الباطنية للكتاب المقدس.[1]

ويقوم هذا المذهب على دعوى إمكانية التواصل مع أرواح الموتى عبر ما يسمى بـ(الوسطاء)، ويعتبر الظواهر المادية التي تتجاوز قوانين الطبيعة المعروفة من عمل الأرواح أو القوى الروحية الممنوحة إلى الوسطاء الروحيين.[2]

٣- حركة الفكر الجديد (New Thought Movement):

تأسست هذه الحركة على يد فينيس كويمبي Phineas Quimby، الذي زعم أن للعقل البشري قوًى روحية وقدرات هائلة إن أحسن استخدامها فإنه يحقق من خلالها الصحة والنجاح، بمعنى أن سعادته وبؤسه يتعلق بفكره، ويمكن له تنظيم القوى الروحية لعقله ليحقق ما يريد.[3]

وتعتبر هذه الحركة امتدادًا لفلسفة فرانز مزمر Mesmer؛ الطبيب الألماني النمسوي الذي اشتهر بأنواع من العلاج الروحي الجماعي، الذي يؤدي إلى حالات وعي مغيّرة تظهر فيها قدرات فوق عادية؛ كالتخاطب مع الأرواح، ومعرفة أحداث ماضية ومستقبلية.

وقد مزج فينيس بين ممارسات مزمر وأفكاره، وبين الفلسفة المثالية التي تعتبر العقل والفكر أصل الحقيقة، وهو سر القوة المسببة وراء الكائنات المادية والأحداث والظروف، وكون من ذلك أصول حركة الفكر الجديد.[4]

٤- حركة العلم النصراني (Christian Science):

وهي حركة ناتجة عن حركة الفكر الجديد، وظهرت متزامنة مع جمعية الثيوصوفي عام ١٨٧٥م، أسستها ماري إيدي Marry Baker Eddy التي ادعت أن الإله هيَّأها لاستقبال الكشف الأخير للمبدأ المطلق.

---

[1] انظر: حركة العصر الجديد، د. فوز كردي، ص ٢٣.

[2] انظر: الثيوصوفيا، مريم عنتابي، ص ٥٠.

[3] انظر: المرجع السابق، ص ٥١.

[4] انظر: حركة العصر الجديد، د. فوز كردي، ص ٢٢.

وتقوم هذه الحركة على الاعتقاد بأن الإله هو: المبدأ الإلهي والحياة والحقيقة والروح والعقل، وأن الإله هو الكل، والكل هو الإله، وأن ما في الإنسان من صفات هو في الواقع صفات الإله أو العقل، والإنسان ليس سوى انعكاس لتلك الصفات، وهو يشارك الإله في الوجود والأبدية، ويستمد جوهره من الإله، وهو أبدي ملازم له غير منفصل عنه.[١]

٥- المدرسة التعليمية (التقليدية Traditional)[٢]:

والتي مثَّلها الفيلسوف الفرنسي رينيه جينو Rene Guenon، المعروف في مصر بالشيخ عبد الواحد يحيى[٣]، وهذه المدرسة تدعو إلى العودة إلى التقاليد مقابل تيار الحداثة، وإلى كون جميع الحضارات القديمة تنتمي إلى تقليد واحد موحد، فهي محاولة لاكتشاف الناموس الديني للبشرية كلها، وعلى الأخص ما يتعلق بالجانب الصوفي منه، ذلك الذي يعد — في نظرها — قادرًا على لمِّ شعث كافة المؤمنين (من أصحاب الديانات)، أو في أقل القليل تلك الجماعة التي كانت واحدة قبل أن تفرقها الأديان والنحل. لقد انبثقت هذه المدرسة تحت شعار دراسات في الناموس الديني، وعملت على دراسة وتقويم التصوف في الهندوسية والبوذية والإسلام[٤]، وانتهت بالاعتقاد أن كل الأديان، الحية منها والميتة، إنما هي مظاهر وأشكال مختلفة لتجلي الحقيقة الباطنة الواحدة[٥].

---

[١] انظر: الثيوصوفيا، مريم عنتابي، ص ٥١.

[٢] تترجم هذه المدرسة إلى التعليمية أو الناموسية أو التراثية أو التقليدية أو مدرسة المحافظين، فهذه المعاني تشمل هذه المدرسة.

[٣] عبد الواحد يحيى: ولد في فرنسا عام ١٨٨٧م، وبعد طفولة كاثوليكية متزمتة ذهب إلى باريس في السنة الثامنة عشرة للحصول على شهادة دراسية في الرياضيات، وبدلًا من ذلك شرع في دراسة الأديان الشرقية، خصوصًا الهندوسية والطاوية والإسلام، ودخل الإسلام عام ١٩١٢م، وقد قاده اهتمامه العميق بالأديان ورؤيته الميتافيزيقية الثاقبة إلى وضع عدد من المؤلفات؛ منها: رمزية الصليب، أزمة العالم المعاصر، والشرق والغرب، ومدخل لدراسة المذاهب الهندوسية، رب العالم، الإنسان وتحوله طبقًا للفيدانتا، وله عدد من البحوث الفرنسية لم تترجم بعدُ إلى الإنجليزية. وقد زار مصر عام ١٩٣٠م لثلاثة أشهر فقط، لكنه في الواقع استقر فيها بقية عمره. انظر: الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، د. محمد عبد الله الشرقاوي، ص ٢١٧، ٢١٨.

[٤] انظر: المرجع السابق، ص ٢١٦.

[٥] التعددية الدينية، أنيس مالك، ص ١٤٦.

المبحث الثاني

المؤثرات العامة في شخصية إلياد وفكره

اتصف إلياد بمجموعة خصال فريدة من ذكاء حادٍّ، وحدس قوي، وخيال خصب، وتصميم على العمل الشاق.[1] ساعدته هذه الخصال على ثراء شخصيته وفكره أثناء رحلاته المتعددة التي التقى في كلٍّ منها شخصيات بارزة في فروع علمية مختلفة، وبتجارب متناقضة، وتيارات فكرية متنوعة، "عكس ذلك — من الناحية العلمية — ما كان لديه من مفاهيم عدة تمثل أجزاء متكاملة لنظرية واحدة متماسكة[2]"، و"عكس ذلك — من الناحية العملية — أيضًا اهتمامه الأساسي بتنشيط جميع الفروع التعليمية والفنية"[3].

ولقد عبَّر إلياد عن هذه الأفكار والتجارب المختلفة في حياته بأنها متناقضات، فذكر في سيرته الذاتية أنه حاول أن يحيا في التاريخ، وأن يحيا أيضًا فيما وراء التاريخ، وأنه كان رجل أدب، لكن في نفس الوقت باحث في الأديان، وأنه كان وطنيًّا رومانيًّا، وفي نفس الوقت إنسانًا كونيًّا، وأنه كان يفتخر بالحضارة الغربية بالرغم من رثائه لها؛ لأنها خاضعة لنزعة إقليمية ثقافية ضيقة "Cultural Provincialism"؛ ولأنها تحاول أن تعمم أفكارها وقيمها الغربية كنموذج للبشرية بأكملها. ومن هذه المتناقضات التي كان يعيشها، حاول أن ينشغل بالأحداث الحاضرة، ومع ذلك حاول أن ينسحب منها، وحاول أن يبقى رومانيًّا، لكنه كان يعيش في أرض غريبة عنه.[4]

ومن ثمَّ ظن إلياد أنه عاش نقطة التقاء بين هذه المتناقضات بطريقة وجودية ما، وكانت نقطة الالتقاء هذه بالنسبة له تشكل وحدة منسجمة، ويمكن القول إنها شكلت فكرًا جديدًا كَوَّنه

---

[1] Ibid., vol. 6, p. 2753.

[2] See: Ibid., vol. 6, p. 2755.

[3] See: Ibid., vol. 6, p. 2753.

[4] See: Carl Olson, The Theology and Philosophy of Eliade: p. 5.

مزيج من متناقضين؛ هما: الشرق والغرب، والتقاليد والحداثة، والصوفية والعقلانية، والتأمل والنقد.

وبما أن هناك مؤثرات عدة شكَّلت شخصية إلياد وفكره، يمكن وصف فكره بأنه كان مركبًا؛ حيث أسهمت كلٌّ من الشخصيات التي تأثر بها، والتجارب التي عاشها، والتيارات الفكرية التي تبناها بنصيب في تكوين شخصيته وفكره؛ ولذا لا يمكن حمل فكره أو شخصيته على عامل واحد أو عاملين فقط، كما حاول البعض عند تحليله لهذا الجانب. ويؤكد دوجلاس ألين تنوع هذه المؤثرات بقوله: "إن هناك عددًا ممن دافعوا عن إلياد أكدوا أن حياته الشخصية وأدبه وإسهاماته العلمية منسجمة مع بعضها البعض، وليس لأحد أن يفهم نظريته للدين ومفهومه للمقدس والمدنس دون أن يفهم التزاماته ومعتقداته الدينية الشخصية، والأفكار والشخصيات التي تأثر بها"[١].

وعلى هذا، يمكن النظر إلى هذه العوامل كمؤثِّرات عامة أثَّرت في اتجاهه الفكري وشخصيته بشكل عام، ومؤثرات خاصة أثَّرت على مفاهيمه؛ ومن ثم نظريته بشكل خاص، والذي يهمنا هنا هو المؤثرات العامة التي كان لها دور بارز في تكوين شخصيته وفكره، وهي:

- الجذور الرومانية:

من الطبيعي جدًّا أن يتأثر إلياد بجذوره الرومانية، وقد ركز "ماك ريكيتس" (Mac Ricketts) على هذه الجذور في حياة إلياد وفكره، فهو يؤكد "أن الرؤى الرومانية المبكرة لإلياد هي مفتاح تفسير أعماله الفكرية المتأخرة. ويمكن اكتشاف هذا ليس فقط عن طريق منشوراته الأدبية ودراساته الفكرية في فترة شبابه، ولكن من خلال دفاتره اليومية وكتاباته غير المنشورة أيضًا"[٢]، مؤكدًا أن ذلك كان واضحًا منذ سن العشرين؛ حيث صاغ إلياد الخطوط الرئيسية لمنهجه

---

1 **Douglas Allen, Myth and Religion in Mircea Eliade, p. 119.**

2 **See: Mac Linscott Ricketts. Mircea Eliade: Romanian Roots (New York: Boulder East European Monographs, 1988), vol. 1, pp. 227-229, 261,294.**

العلمي، وبدت أغلب مبادئه المنهجية الأساسية في سلسلة "مسار روحي"، وكتاباته الشبابية الرومانية الأخرى قبل مغادرته للهند.[1]

ويعتقد ريكيتس أن تأثره الفلسفي يعود الفضل فيه لأستاذه أيونسكو، فيقول: "إن المبدأ الأول الأساس من تلك المبادئ الشابة، والذي ظلَّ يقود تفكير إلياد طوال حياته، كان مبدأ مستويات الحقيقة المنفصلة: المبدأ اللا اختزالي، الذي يدرس الدين كحقيقة مستقلة، وغير قابلة للاختزال. هذا المبدأ كان قد تعلمه من أستاذه أيونسكو، والذي كان له الأثر الأعظم على فلسفة إلياد الشخصية، والذي ذكره أكثر من أي شخص آخر في سيرته الذاتية"[2].

- **التجربة الهندية:**

مما تأثر به إلياد — أيضًا — تجربته في الهند، التي ساندت فكره من ناحية أساسية. وقد أكَّد دوجلاس هذا التأثير؛ حيث يرى أنها أوضح مؤثر في شخصية إلياد وفكره، مؤكدًا ذلك بما ذكره إلياد في القسم المعنون بـ"الدروس الثلاثة في الهند" في سيرته الذاتية، والتي يشير فيها إلياد إلى اكتشافه لفلسفة هندية، أو بُعد رُوحي هندي له جذور ما قبل الآرية، والذي يمثل رؤيته الأصلية؛ فقد اكتشف ثلاثة أشياء في هذه الفلسفة:

أولًا: أن الحياة يمكن أن تتغير بما يسميه بالتجربة المقدسة.

وثانيًا: أنه اكتشف طبيعة ومعنى اللغة الدينية للرمزية، فالرموز هي الشيء الأساس لكل حياة روحية حقيقية.

وثالثًا: وربما الأكثر أهمية أن في ريف الهند شكْلًا لحياة روحية بالغة الإدراك. وقد يكون هذا الشكل وُجد منذ زمن ما وراء الذاكرة. هذا الشكل من الدين الريفي الكوني ساعده في فهم الثقافة الشعبية والشعور الكوني للفلاحين الرومانيين الأرثوذوكسيين[3]؛ مما جعله يلاحظ أن هناك عناصر مشتركة في جميع الثقافات الريفية — ربما يمكن العثور عليها على امتداد من الأرياف

---

[1] Ibid., vol. 1, p. 188.

[2] Ibid., vol. 1, p. 91.

[3] See: Douglas, Myth and Religion in Mircea Eliade , pp. 107- 110.

الهندية إلى زوايا ريفية في رومانيا، ومن أوروبا واسكندنافيا إلى شرق آسيا، والأمريكتين — تمثل وجهة نظر لحياة ترتبط بعقيدة يسميها إلياد الدين الغابر "ما قبل التاريخ" "Archaic Religion"؛ فقد رأى الفلاحون البسطاء في هذه الأرياف أشياء مقدسة وأبدية في أسرار الزراعة، ورأوا العالم كدورة متواصلة "Unbroken cycle" لحياةٍ وموتٍ وإعادة ميلاد. هذه العناصر وغيرها هي التي سوف يشتق منها إلياد بعد ذلك نظرية أو عقيدة الديانة الكونية "Cosmic religion"[١].

وهكذا فإن اكتشاف الروحانية الهندية القديمة قبل الآرية — التي ظلت خيطًا مهمًّا في نسيج الهندوسية إلى الآن — قاد إلياد إلى التفكر في تركيب متماثل في أوروبا الشرقية الجنوبية إلى الحد الذي يقترح فيه أن الجذور الريفية للثقافة الرومانية تستطيع أن تصبح أساسًا لعالمية أصيلة، وأممية متعالية، وإقليمية ثقافية، ذاكرًا في سيرته الذاتية "أننا — نحن الشرقيين الأوروبيين — سوف نكون قادرين على أن نطلق جسرًا بين الغرب والشرق"[٢].

ومن هنا فإن التجربة الهندية كانت عند إلياد الأهم والأخطر في حياته، والتي يسميها في كتاباته بالتجربة الهندية الحاسمة. وقد كتب في سيرته الذاتية: "في الهند لأول مرة اكتشف الشعور الديني الكوني"[٣]. وقد صرَّح بما يدل على تأثره بها بقوله: "أنا أعتبر نفسي متأثرًا بعمق بها، وأستطيع القول إن التعاليم الهندية قد شكَّلت وكوَّنت شخصيتي"[٤].

وهكذا فقد صرح إلياد أن البقاء في الهند كان له تأثير بارز في حياته؛ حيث رأى أن الهند كانت أكثر من مكان للبحث العلمي، وعبَّر عن ذلك بشعوره أن هناك سرًّا كامنًا في مكان ما في الهند، وأن معرفة هذا السر سوف تكشف عن سر وجوده هو. ويزعم أن الهند قد أظهرتْ له المعنى العميق للحرية التي يمكن تحقيقها بإلغاء الأوضاع الرتيبة "The routine conditions" للوجود الإنساني. وهذا المعنى أشار إليه ضمن عنوان لكتابه "اليوغا: الخلود والحرية" — نُشر لاحقًا — الذي سعى فيه إلى تفسير جديد للأسطورة والرمزية للأديان الشرقية

---

[1] **See: Daniel, Eight Theories of Religion, p. 195.**

[2] **See: Douglas, Myth and Religion in Mircea Eliade, p. 125.**

[3] **See: Daniel, Eight Theories of Religion, p. 195**

[4] **See: Douglas, Myth and Religion in Mircea Eliade, p. 1٢٥.**

والقديمة. وقد أسس من خلال معرفته بالحياة الروحانية الهندية القديمة قبل الآرية نظريته المشهورة بالديانة الكونية "Cosmic religion" [١].

ويظهر هذا التأثر بوضوح في روايته التي كتبها عام ١٩٣٠ وهو في الهند: "إيزابيل ومياه الشيطان"، والتي كانت متأثرة بتجربته الهندية.

- التأثير المسيحي:

يرى البعض أن إلياد كان متأثرًا بالمسيحية عامة، وذلك لمكوِّن مهم في مفهومه للمقدس، وهو تجسد المقدس أو تجليه في الأديان، وأنه لكونه مسيحيًّا فهو يعتقد أن الوحي المسيحي هو التجلي الأعظم لجميع التجليات الأخرى[٢].

ذهب إلى ذلك "ديفيد كيف" (David Cave)، الذي يرى أن إلياد مقاد بضرورة تقييم المسيح كتجلٍّ يعلو جميع التجليات، فبالنسبة له حدث المسيح هو التجلي التام والنهائي للإله في التاريخ بالمعنى الحرفي، ولا يعتبره دلالة رمزية.[٣]

كما أكد من قبله ريكيتس على الجذور الرومانية، التي تشتمل — أيضًا — على تأثره بالمسيحية الأرثوذكسية الرومانية. ويعيد ريكيتس — من خلال سيرة إلياد الذاتية الشبابية وعدد من مقالاته الصحفية — بناء رؤى إلياد المسيحية الأرثوذوكسية الشرقية، يقول:

"نحن نجد هوس إلياد بفلسفة الرجولة والبطولة التي هو يُعرِّفها كفلسفة مسيحية للحياة في أماكن قليلة، ونجد أن المسيحية تصبح بالنسبة له البديل الوحيد لحياة

---

١ كما سيأتي توضيح ذلك في مباحث هذا البحث.

٢ انظر: مفهوم المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٧.

3 **See: David Cave, Mircea Eliade's Vision for a New Humanism, (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 40-53.**

إنسانية مأساوية؛ وذلك لأنه يرى أن المسيحية الأرثوذوكسية تحمل مسحة صوفية مسيحية بمحاكاة للمسيح من خلال الحب والإرادة الإنسانية المحددة"[١].

ثم يؤكد ريكيتس ذلك بقوله: "إن دراسة إلياد للفلسفة في الفترة الجامعية وتجربته الهندية امتزجتا مع اعتقاده الأرثوذوكسي الروماني. إن هذا المزج دفعه إلى ما يسمى بالمسيحية الكونية للفلاحين الرومان، الأمر الذي دفعه إلى تأكيد الإيمان بالاحتفال المبهج بالحياة (وليس التراجيديا البطولية الأولى)، والتقديس المتناغم للطبيعة، والانفصال الذاتي من التاريخ"[٢].

ومن خلال مكوِّن آخر لمفهوم المقدس، وهو مفهوم العود الأبدي أو الزمن الدوري "Illud Tempus"، يرى "كيف" أن إلياد يساند المسيحية لاستعلائها كأعظم دين تاريخي؛ حيث إنها تبقى أعلى اكتمالًا في تموضع المقدس داخل التاريخ، وهو ينتقد إلياد حيث يؤكد أن نظريته في التاريخ والتجليات تبقى في الأخير خاصة بالمسيحية"[٣]. وعليه، فإن مذهبه الإنساني الجديد — الذي يقدم كل الأديان في ضوء إيجابي — ستكون فيه المسيحية هي الشكل الصحيح والأفضل، وبالتالي سيكون مذهبه هذا محددًا جدًّا.[٤]

ويحلل "كارل أولسون" (Carl Olson) نظرية الزمن الدوري أو الزمن المقدس أنه أمنية الحنين إلى الماضي "Nostalgia" للعودة إلى ما يسميه أولسون "المسيحية الكونية" للفلاحين الرومان. ولا يرى أولسن أن الكونية المسيحية تعبر فقط عن صياغة خاصة بإلياد للدين الروماني والفلاحين الأوروبيين الشرقيين الآخرين، لكنها تعبر أيضًا عن بحث ديني وشخصي وخاص بإلياد.[٥] ويرى أولسون أن إلياد يزعم أن هذه الرؤية للمسيحية الكونية شكل نموذجي وحلٌّ

---

[1] **See: Ricketts. Mircea Eliade: Romanian Roots, vol. 1, pp. 227-229.**

[2] **See: Ibid., vol. 1, pp. 604-605.**

[3] **Cave, Mircea Eliade's Vision, p. 139**

[4] **See: Ibid. p.159.**

[5] **Olson, The Theology and Philosophy of Eliade, pp. 55-59, 153, 167-70.**

للإنسانية الحديثة، ويصفه بقوله: "إن عقل إلياد وجسمه في القرن العشرين، لكن قلبه في دورية لزمن البدايات"[1].

وأما دوجلاس فيرى أنه بالتركيز على فقرات محددة لأولسون يظهر فيها مبالغته بانتماء إلياد للمسيحية الكونية للفلاحين الأوربيين الشرقيين، ويصفها بأنها غاية في السطحية، وإساءة لحياة إلياد وشخصيته، ولتفسيراته العملية للدين، يقول دوجلاس: "إن إلياد ما كان رومانسيًّا وساذجًا وهزيلًا إلى هذا الحد، ليقترح مسيحية كونية فلاحية أسطورية؛ لتكون حلًّا للأزمات الوجودية للإنسانية الحديثة"[2]، ثم يعقب دوجلاس بقوله: "إن علاقة إلياد بالمسيحية الكونية الرومانية، في كلا حياته الخاصة وفكره، معبر عنها بتقدير عميق، لكن كانت غالبًا معقدة وغامضة ومتناقضة"[3].

ومن خلال التصور التكاملي لجميع المؤثرات العامة في فكره وشخصيته، يمكن القول إن تأثير المسيحية على إلياد لا يتجاوز تلك المفردات والتصورات المشتركة التي تتطابق مع الصوفية الهندية، والتي يبني عليها نظريته للدين التي يتبناها.

- المدرسة التعليمية:

كان إلياد على تواصل وعلاقة مع أبرز أعضاء هذه المدرسة "Traditionalist" من أمثال: الإيطالي "إيفولا" (Julius Evola)، والسيرلانكي "أناندا كوماراسوامي" (Ananda Coomaraswamy). وقد ذُكر أنه عَقد اجتماعًا معهما في بوخارست لمناقشة بعض المسائل، من أهمها التراث الوحيد والموحد لجميع الحضارات القديمة، والذي يعد أساسًا لها.[4]

ركز على هذا التأثير "ستيفن وسيرستروم" (Steven M.Wasserstrom) مؤكدًا أن إلياد انضم إلى هذه المدرسة، ولكنه ما كان يجرؤ على الإعلان عن هذا في كتاباته[5]. ويذكر

---

[1] **Ibid., p.59.**

[2] **See: Douglas, Myth and Religion, pp. 123, 124.**

[3] **Ibid., p. 123.**

[4] **Encyclopedia of Religion, 1th edition, vol. 6, p. 2760.**

[5] **Wassersrtom Steven M., Religion after Religion, (New Jersey: Princerton University Press, 1999), p. 46.**

وسيرستروم أن أعمال إيفولا وكوماراسوامي ورائد المدرسة غينو كان لها التأثير العظيم على منهجية ومفردات إلياد[١]، فعلى سبيل المثال يذكر وسيرستروم أن إلياد استخدم مصطلح انطباق التناقضات "Coincidence of opposites"، والذي كان يسمى عند هذه المدرسة بإعادة الإدماج "Reintegration"، وهو المصطلح الذي وضعه غينو الذي أثنى عليه إلياد لاحتقاره المطلق للعالم الحديث، معلنًا أنه أستاذ حقيقي[٢].

ويمكن القول إنه تأثر بكوماراسوامي في محاولة دمجه المنهجين الظواهري والتاريخي معًا في دراسة تأويلية للظواهر الدينية، وهو يشيد بدراسته حول الإبداع الديني والفيدي، من خلال تطبيقه مسألتي الفلسفة الأزلية "The Perennial Philosophy"، والتراث الأولاني الشامل، اللذين كانا يلهمان برأي كوماراسوامي الثقافات ما قبل الحديثة كلها.[٣]

إنه من خلال دراسة الدين في تصور إلياد، يظهر أنه كان يدمج مصطلحات أعضاء هذه المدرسة ومفاهيمهم ضمن إطار مفاهيمي مختلف يركز فيه على التجربة الدينية للإنسان من خلال ما يسميه بالديانة الكونية، وليس على الأديان نفسها.

وهكذا من خلال المؤثرات العامة التي شكَّلت اتجاه إلياد، يمكن القول إنه كان مفكرًا انتقائيًّا وتركيبيًّا وعالميًّا؛ فقد كان يملك توجهًا دينيًّا ارتبط بنشأته في رومانيا، واكتسب هذا التوجه الديني نكهة روحية هندية، متشكلًا من مجموعة من ظواهر بدائية وهندوسية وأشكال أخرى آسيوية روحية، معبرًا عنها بمفردات مسيحية مرتبطة بالفلاحين الغربيين، ملخصًا لها في رؤية للدين الكوني. وبعبارة أخرى، فقد كان عمله في الهند محاولة لإشباع شغفه نحو المتعالي والروحانية الشرقية[٤]، وأمله كان اكتشاف رسالة الكون، التي كانت بالنسبة له مخزنًا عظيمًا من المعاني المخفية.

---

[1] **Ibid., p. 45.**

[2] **Ibid., p. 44.**

[٣] انظر: البحث عن التاريخ والمعنى، إلياد، ص ١٠٦.

[4] **See: Olson, The Theology and Philosophy of Eliade, p.2.**

المبحث الثالث

المقدس في فكر إلياد

يتعلق موضوع نشأة المقدس والمدنس في دراسة إلياد بشكل رئيس بدراسة الأديان البدائية أو القديمة، تلك الدراسة التي لفت إلياذُ الانتباهَ إلى أهميتها، خصوصًا لمؤرخ الأديان، وقد أبدى رغبته في تركيزه على نمط الإنسان البدائي في مقدمة كتابه "المقدس والمدنس"، والتي رأى أنها تهدف إلى تبيان ما ينطوي عليه مفهوم الإنسان القديم للعالم من منطق وسمو، يتمثلان في سلوكياته ورمزياته وأنظمته الدينية، مع إدراك المعنى العميق لوجوده الديني.

يضاف إلى ذلك أنه يرى أن مواقف إنسان الحضارات التاريخية الحديثة تابعة للمجتمعات التقليدية، بل إن المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ربما تتجدد بمعرفته للأنطولوجيا القديمة[١]؛ حيث إن الثقافات قبل التاريخية "pre-histortic cultures" تحتوي على مصادر التراث الروحي، ومن هنا تساعد على اختراق تاريخ الروح الإنسانية[٢]، وإن فهم المنطق العقلي الشامل للإنسان المتدين يجب أن يأخذ في الحسبان المجتمعات البدائية بصورة خاصة.[٣]

ومن هنا يعتقد إلياد أن نشأة المقدس بدأت مع الإنسان البدائي أو الدين القديم، مفترضًا أن المقدس بدأ عند الإنسان البدائي من خلال سلوكه الذي كان يشفُّ عن وعي للوجود وعاه حيال الكون، وحيال ذاته، وذلك في تصور كلي ومنسجم للواقع. هذا التصور البدائي للوجود الأولي يراه إلياد "ميتافيزيقا" عبرت عن ذاتها بواسطة رموز بدلًا عن المفاهيم المعقدة.[٤]

وهكذا يتصور أن الإنسان البدائي كان غارقًا في خضم موسوم بالمقدس والمدنس، حتى إن كل سلوك وطقس أو أسطورة ومعتقد له إنما كان يعكس علاقة الإنسان بالمقدس والمدنس في المكان والزمان. وكانت مفاهيم التكون والمعنى والحقيقة، وحتى الاكتشافات التكنولوجية الأولى،

---

[١] أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص ١٠.

[2] **See: Saliba, "Homo religiosus, p. 45.**

[٣] المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٢٢.

[٤] انظر: صور ورموز، إلياد، ص ٢٢٨، ٢٢٩.

وكل الفعاليات الحياتية الأخرى تغلفها الطقوس الخاصة، وتنتج عالمًا من القيم إلى درجة لا يمكن معها تصور حياة إنسانية، مهما أغرقت في القدم، تخلو من هذا الشعور الديني.[١]

ولذا فقد وصف الإنسان البدائي أو القديم بأنه متدين بامتياز، وأن ذكاءه الحقيقي كان من خلال المستوى الديني على وجه الحصر، الأمر الذي يجعله مطَّلعًا على الصورة المثالية للوجود البشري.[٢]

وهذا ما جعل كل شيء في المجتمعات الغابرة أو ما قبل التاريخية ينتمي إلى المقدس[٣]، أو أنها في مجملها قابلة لتكون مقدسة[٤]؛ فالإنسان القديم لا يعرف أفعالًا دنيوية محضة، فكل فعل له معنى محدد إنما يساهم بطريقة ما في القداسة، وبذلك تكون الأفعال الدنيوية هي الأفعال التي تخلو من مغزى أسطوري، أي الأفعال التي تفتقر إلى نموذج مثالي[٥]، والنتيجة تقريبًا أن حياة البدائي مزدوجة، وأنها تجري بصفتها وجودًا بشريًّا، وفي الحين ذاته تساهم بحياة غير بشرية هي حياة الكون أو الآلهة.[٦]

وقد وجد إلياد، من خلال دراسته للأديان والمعتقدات، أن ظاهرة ارتباط المقدس بمعاني الكينونة والحقيقة، وظهور المقدس من خلال نماذج أو مُثُل، ليست فقط قاصرة على الإنسان البدائي أو القديم، بل تشمل — بشكل عام — الإنسان الذي يرغب أن يقيم نفسه في حقيقة موضوعية، وأن يعيش في عالم حقيقي وفعال، وهذه الصفة الإنسانية واضحة أكثر عند الإنسان المتدين الذي يرغب في أن يشارك في الكينونة.[٧]

---

[١] انظر: أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص ٥.

[2] **See: Saliba, “Homo Religiosus ”, p. 49.**

[٣] البحث عن التاريخ والمعنى، إلياد، ص ١٥٥.

[٤] المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٢٤.

[٥] أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص ٥٨.

[٦] المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٢٤.

[٧] المرجع السابق، ص ٧٥.

ولذا يرى أن الإنسان المتدين يفهم أن العالم هو عالم مقدس،[1] فيقول: "إن رغبة الإنسان المتدين بالعيش في المقدس تعادل في الواقع رغبته في ألا يترك نفسه مشلولًا بالنسبية دون هدف التجارب الشخصية الصرفة، وللعيش في عالم حقيقي وفعال"[2].

إن هذه النسبية التي يخشاها الإنسان المتدين هي المدنس الذي يصوره إلياد بأنه: "فضاء غير مكوَّن؛ لأنه غير مكرَّس، وهو مجرد امتداد لا شكل له؛ حيث إن أي توجه لم يطرح بعد، وأية بنية لم تستخلص بعد. مثل هذا الفراغ الدنيوي يمثل بالنسبة للإنسان المتدين اللاتكوُّن المطلق، وإذا تاه فيه فإنه يشعر بنفسه مفرغًا من جوهره، وكما لو أنه ذاب في العماء وانتهى للفناء"[3].

ويعتقد أن الإنسان المتدين يترقب من الأشياء المقدسة الحية أن تمارس تأثيرًا على حياته، وأن تدخل الانتظام والحزم على ما يعتقد أنه حقيقي، وأن البنى التي يأخذ الإنسان عبرها وعيًا بالمقدس، والصور التي يرسمها فيها تشكل لديه الموضع والوسيلة تجارب مباشرة حول المقدس، فتصبح لديه معالم قدسية حقيقية بطابعها وجوهرها.[4]

غير أن مفهوم الإنسان المتدين عنده له تفسير خاص؛ ذلك أن مصطلح الإنسان المتدين لا يشير إلى مؤمنين محددين تاريخيًّا، فيقول: "إن العيش بصفة كائن بشري هو في ذاته عمل ديني؛ لأن التغذية والحياة الجنسية والعمل لها جميعها قيم مرتبطة بالأسرار. وبعبارة أخرى، أن تكون — أو بالأحرى أن تصبح — إنسانًا يعني أن تكون متدينًا"[5]، أي إن الغذاء والحياة الجنسية والعمل — بالنسبة لإلياد — لها قيمة قدسية.

وهذا يعني أن الإنسان في حقيقته عند إلياد كائن متدين، ويؤكد ذلك رؤيته التي سبق ذكرها أن المقدس عنصر أساس في بنية الوعي[6]، وهو بديهة تبقى خاصية دائمة للفكر الإنساني

---

[1] المرجع السابق، ص ٣٠.

[2] المرجع السابق، ص ٣٠.

[3] المرجع السابق، ص ٥٢

[4] انظر: علم الأديان، مسلان، ص ١٨١.

[5] تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، إلياد (٩/١).

[6] البحث عن التاريخ والمعنى، إلياد، ص ٤٠.

ونشاطه، ولا يمكن أن يوجد إنسان بدونها؛ لذا فالمقدس ليس عرضيًّا كي يوجد فقط بين أناس محددين أو عند أزمنة محددة.

والخلاصة أن حياة الإنسان البدائي، أو القديم بشكل خاص، أو المتدين بشكل عام، شكلت لإلياد المادة المناسبة التي نحت منها نشأة المقدس والمدنس، وطبيعة المقدس الشمولية وهيمنته، ما دام ذلك الإنسان الذي يعيش تلك الحياة لا يتحرك إلا في إطار المقدس، ولا يحاول في حياته إلا تكرار ذلك الفعل بعينه، تكرار النماذج البدائية، وبفضلها يسعى الإنسان لإعطاء معنًى لحياته، بالفوز بنفسه من خلال الاندماج في الواقع والعيش في المقدس.

يريد إلياد أن يؤكد أن الإنسان لا يستطيع العيش إلا في عالم مقدس؛ لأن مثل هذا العالم وحده يساهم في التكوين ويوجد واقعيًّا، ويعبر عن هذه الحتمية الدينية بعطش أنطولوجي، فالإنسان المتدين متعطش للكينونة.[1]

ومما سبق يظهر أن طبيعة المقدس عنده أنطولوجية؛ لذا يؤكد "أن كل ديانة، وحتى الأكثر بساطة، تحمل وجودًا أنطولوجيًّا راسخًا، وتكشف عن كينونة الأشياء المقدسة"[2]. وإن هذا التحليل سوف يُرى كمتعلق بدراسة إلياد للتاريخ، والكون، والبشرية المعاصرة، والعالم الحديث.[3]

وبالرغم من أنه يحاول أن يشرح ماهية المقدس كحقيقة ظواهرية نفسية تكون مدركة كحقيقة بواسطة شعور الواعي المجرب للموضوع، فإن هذه الماهية ترتبط بشكل وثيق بعقيدة وحدة الوجود.

---

[1] المقدس والمدنس، إلياد، ص ٥٢.

[2] الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص ١٧.

[3] **Douglas, Myth and Religion in Mircea Eliade, p. 78.**

المبحث الرابع

وحدة الوجود عند إلياد

دارت معظم دراسة إلياد للمعتقدات الدينية حول ثنائية المقدس والمدنس، مؤكدًا فيها أن هذه الثنائية ثابتة بامتياز في الحياة الدينية للإنسان، وأن التمييز بينهما محور التجربة الدينية. وهذا التقاطب بين المقدس والمدنس — كما يعتقد — يعود للزمن الغابر، وفي نفس الوقت هو كوني.

فهو يرى أن التجربة الدينية بالنسبة للبشرية البدائية بمجموعها هي التي تشرح ما يجري في العالم؛ إذ تعمل بصورة رمزية على تغيير حالة العشوائية والفوضى إلى الوجود المنظم، وبالتالي تجعل الوجود الإنساني ممكنًا، أي تحول دون ارتداده إلى مستوى الوجود الحيواني[١]، وهذا يعني أن الدين يكشف عن الواقع كله حينما يوحي بالمقدس، وبما له من وجود متميز إلى أبعد الحدود، وبما هو غير وهمي، وبما لا يصير إلى الفناء والزوال، فيبدأ الدين عندما يكشف عن علاقات الإنسان مع المقدس، تلك العلاقات التي تأخذ أشكالًا متعددة ومتبدلة، وتحمل أحيانًا أكثر من دلالة واحدة، ولكنها تضع الإنسان دائمًا في قلب الواقع بالذات.[٢]

ومسلك البدائي أو المتدين يحكمه إيمان بحقيقة كونية ومطلقة تتعارض مع العالم الدنيوي، وهو عالم اللاحقائق، وفي نهاية المطاف، لا يشكل هذا العالم الأخير عالمًا بالمعنى الحقيقي للكلمة. إنه اللاحقيقي بامتياز، اللاخلق، اللاوجود، أي العدم.

يقول إلياد: "إن نعي العالم على أنه عالم حقيقي وذو مغزى هو أمر يرتبط ارتباطًا حميميًا باكتشاف المقدس، فمن خلال تجربة المقدس كان على الذهن البشري أن يدرك الفرق بين ما يكشف عن نفسه بوصفه حقيقيًا وقويًا وغنيًا وقيمًا، وبين ما هو ليس كذلك، أي ما هو عبارة

---

[١] الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص ١٧.

[٢] المرجع السابق، ص ١٨.

عن ذلك الدفق "Flux" الفوضوي الخطر من الأشياء، ومن ظواهرها "Appearances" وانحلالاتها "Disappearances" العابرة والخالية من المعنى.[١]

هذا يعني عنده أن المتدين يشعر أن معظم الأشياء التي تشكل الحياة العادية هي مدنسة؛ فالدنيوي الدهري الفاني هو حيِّز التجربة اليومية العادية اللادينية، أي إنه لا يملك قيمة مميزة أو ميزة معنوية، وبالتالي فلا قصد له أو هدف ينبع من بنيته الخاصة؛ حيث إن الحيز الدنيوي لا يعطي الإنسان مثالًا أو منوالًا لسلوكه.

لذلك يصبح المقدس وحده فقط، وبصورة مطلقة، المؤثر بجدية، والقادر على إدامة الأشياء، ومنبع الفاعلية، فإن كل الأشياء العادية التي ترتبط بالدنيوي لا تكون حقيقيَّة أو ذات قيمة إلا من خلال مشاركتها في أو مع المقدس؛ فالكون الحقيقي وذو القيمة هو انعكاس للمقدس من خلال اتصاله بالمقدس الخارجي، ونماذج له في بنية العالم والظواهر الكونية. وعليه، فإن المدنس يحمل دلالة للإنسان المتدين فقط بقدر ما يُظهر المقدس، يقول إلياد: "ليس للأفعال الإنسانية بالمعنى المخصوص ولا لأشياء العالم الخارجي قيمة ذاتيَّة مستقلة، فالشيء أو الفعل يكتسب قيمته، ويصير بالتالي حقيقيًّا؛ لأنه يشترك — على نحو أو آخر — في حقيقة تعلو عليه"[٢].

إن القيمة الدينية الإيجابية للتقييم السلبي للمدنس يعبر عنه بالقصدية "Intentionality" باتجاه التواصل القيِّم مع المقدس[٣]، وإن الوظيفة الرئيسة للمقدس هي إيجاد العالم وتوجيهه؛ فالمقدس هو القادر على ترشيد الإنسان، وإعطاء معنى للوجود الإنساني؛ لذلك يترقب الإنسان المتدين من خلال الاتصال بالمقدس ومعايشة نماذجه تأثيرًا على حياته، وهو يجد نفسه معرّفًا كونه يعيش بقدر ما يمكنه في المقدس، أو بتقربه للأشياء المكرّسة.

---

[١] البحث عن التاريخ والمعنى، إلياد، ص ٤٠.

[٢] أسطورة العود الأبدي، إلياد، ص ١٧.

[3] Douglas, Myth and Religion in Mircea Eliade, p. 85.

وهكذا فالمقدس والمدنس يشكلان، عند إلياد، نموذجين للتكوُّن في العالم، ووضعين وجوديين معتمدين من الإنسان على طول تاريخه. ولقد ارتبطت عنده طرائق تكوُّن المقدس والمدنس بمختلف الأوضاع التي حصل عليها الإنسان في الكون.[١]

إن وجودية إلياد بخلاف وجودية سارتر أن الماهية تسبق الوجود، فهو يعتقد بأن المقدس ماهية مطلقة، أو جوهر وليس عارضًا "مشروطًا" "Contingent"؛ لأنه يلتصق بالنماذج البدائية، ولأنه يمكن أن يجدد نفسه باستمرار بإعادة النموذج المثالي، وبناءً على ذلك سيكون شكل المدنس للكينونة عارضًا بشكل أساسي.[٢]

وفي إعطاء المقدس صفة المطلق بشكل عام، ويقابله المدنس العارض، إثبات لعقيدة وحدة الوجود التي تُظهر أنه لا وجود في الأشياء نفسها لنوع من المبدأ الموضوعي يسمح بتمييزها باعتبارها مقدسات أو مدنسات، بل بالعكس يبدو المقدس حاضرًا في أي مكان يريده الإنسان؛ إذ لا شيء يمكن أن يعوضه، غير أن ما هو مقدس يمكنه أن يتحول إلى مدنس، فالحدود دائمة التحرك بين الاثنين؛ إذ هي خاضعة لخيار الإنسان، والتعارض بين المقدس والمدنس هو معطًى مباشر لوعي الإنسان، وتتمثل وظيفة كل منظومة دينية في توفير الوسائل التي بفضلها يمكن للمدنس أن يتحول إلى مقدس.[٣]

إن تحويل المدنس إلى مقدس — كما يرى إلياد — يتم عن طريق ظهور المقدس، الذي يسميه "Hierophaniey"؛ أي تجلي المقدس[٤]، يقول في ذلك: "يظهر المقدس ذاته لنا"، فبالرغم أن المقدس مختلف نوعيًّا عن المدنس، إلا أنه قد يظهر في عالم المدنس في أي وقت وأي حال، وذلك لقدرته على تحويل أي شيء طبيعي داخل مفارقة "Paradox" عن طريق التجليات[٥]، التي تتضمن فصلًا أنطولوجيًّا أساسيًّا من هذا الشيء الطبيعي. ويُعرّف هذا التجلي بأنه: "إظهار

---

[١] المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٩.

[2] **See: Oslon, The Theology and Philosophy of Eliade, p. 106.**

[٣] انظر: علم الأديان، مسلان، ص ١٨٠.

[٤] ويستخدم إلياد لكلمة التجلي عدة كلمات، هي: **"Reveals ،Manifests ،Shows"**.

[5] **Eliade, Patterns, p. 30.**

لشيء ما من كل آخر، ولحقيقة لا تنتمي إلى عالمنا، في موضوعات تشكل جزءًا لا يتجزأ من عالمنا — المدنس — الطبيعي"[١].

وهكذا المقدس دائمًا يظهر خلال شيء ما طبيعي، يصفه إلياد بأنه تاريخي مدنس مألوف مثل: السماء، أو الأرض، أو الماء، أو شخص، أو صوت، أو قصة؛ لكن هذا الظهور لا يتعلق بتمجيد حجر أو شجرة بذاتهما، فالحجر المقدس والشجرة المقدسة لم يعبدا بصفتهما تلك، وهما ليسا موضع عبادة فعلًا؛ لأنهما تجليان، فهما يُظهران شيئًا ما ليس هو لا حجر، ولا شجرة، وإنما الكائن المطلق.[٢]

فالأشياء المكرَّسة في حقيقة الأمر تظهر شيئًا مختلفًا، وتشارك في حقيقة متعالية، وبذلك تملك قيمة الكل أي الكون والحياة،[٣] فما إن يتحقق الشكل الديني يحدد المقدس ذاته ويدخل صعيد التاريخ، ويتجه الشيء المكرَّس إلى التحرر من شرطي الزمان والمكان، ويصير عالميًّا، ويلتحق بالنموذج البدائي "المثال الأصلي".[٤]

وهكذا ففي كل تجلٍ دينيٍ يضع المقدس نفسه باستمرار في التاريخ، ويُحدِّد نفسه في أشياء جديدة، ويتظاهر في أشكال جديدة، بينما يحاول أن يفصل نفسه ويحقق بنيته الأساسية، أي إن المقدس في إظهار نفسه يحتجب ويخفي نفسه في نفس الوقت.[٥] وهكذا كل تجلٍ هو حقيقة تاريخية، وكل ظهور للمقدس يحدث في موقف تاريخي ما، أي لا يمكن إدراك المقدس إلا عبر تجلياته التي هي دائمًا تجليات تاريخية مشروطة.[٦]

ويحاول أن يجيب عن التعارض المتوهم في حقيقتي المقدس والمدنس بقوله: "أنا ذكرت أن كل التعريفات التي قد أعطيت للظاهرة الدينية تجعل المقدس كمعارض للمدنس، وما قلته توًّا بأن أي شيء، مهما يكون، يمكن أن يصبح في أي لحظة تجلّيًا للمقدس، يبدو تناقضًا لكل تلك

[١] المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٦، ١٧.

[٢] انظر: المرجع السابق، ص ١٧.

[3] **See: Eliade, Patterns, p. 324.**

[4] **Ibid., p. 459.**

[5] **Douglas, Myth and Religion in Mircea Eliade, p. 92.**

[٦] البحث في التاريخ والمعنى، إلياد، ص ١٣٤.

التعريفات"[1]، فكما يقول: "الأمر المنطوي على مفارقة — أعني اللامعقول — متمثلة في كون المقدس يتجلى، وبالتالي يتحدد، وبذلك يكف عن أن يكون مطلقًا"[2].

إنه في حالة تجلي المقدس بالمدنس لا يكون التعارض بين المقدس والمدنس تعارضًا منطقيًّا؛ أي تعارض بين شيئين لا يجتمعان "Mutually Exclusive" من خلال جدليَّة سلبيَّة "Negative Dialectic".[3] فالتجلي لا يعني أن المقدس يلغي الشيء المدنس الذي يظهر من خلاله، فهذا الشيء الطبيعي يتوقف عن كونه نفسه شيئًا طبيعيًّا، مع أنه في الظاهر يبقى غير متغير[4]، يقول إلياد: "ينبغي أن نتذكر الجدليَّة القائمة في نطاق القدسيات، ومؤداها أن أي موضوع يتحول بالمفارقة إلى مجال للقداسة، أو إلى وعاء للقداسة، مع متابعة مشاركته في وسطه الكوني المحيط به بهذا الاعتبار، يبقى الحجر المقدس كغيره، ولا يكون دون أي حجر عادي"[5]. وهذا يعني أن الشيء الطبيعي يحتفظ بمكانه وعمله في المحيط الكوني، فالتجليات لا تستطيع أن تلغي عالم المدنس الدنيوي؛ لأن تجليات المقدس في حد ذاتها هي التي تؤسس العالم، أي تحول فوضى عديمة الشكل غامضة ومفزعة إلى كون.

ويمكننا القول إن المقدس والمدنس عنده متعارضان، لكنهما ليسا متضادَين؛ أي إنهما ليسا كمقولة الصدق التي تتعارض مع الزيف، وبذلك فإن ثنائية المقدس والمدنس لا تعادل ثنائية الخير والشر، فالمقدس متمايز عن المدنس في الجوهر، لكن يمكن أن يدعوه ليكون مقدسًا، ففي حين يشكل المقدس منبع فاعلية، يظهر المدنس كعدم فاعل، ويمكن القول إنه منزوع القداسة "Desacralized" "Sacrilegious"؛ حيث ينحط الكمال المضفى من جانب المقدس ويضيع، أي إنه لا وجود للمدنس إلا بصفته مقدسًا منزوع القداسة.

وبناء على هذا، فالتعارض بين المقدس والمدنس هو معطى مباشر لوعي الإنسان، فالإنسان المتدين يجب أن يقوم بتقييم نظامين من الكينونة ويختار أحدهما. وفي هذا التقييم

---

[1] **Eliade, Patterns, p. 12.**

[2] الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص ١٩٨.

[3] **See: Douglas, Myth and Religion in Mircea Eliade, p. 78.**

[4] **Eliade, Patterns, p. 30.**

[5] المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٧.

والاختيار يظهر المقدس كمتعالٍ وذي معنًى ونموذج يُحتذَى، ولا يعني هذا عنده أن المتدين يرفض المدنس بإنكار كامل لحقيقة وجوده، فالمقدس يمكنه فقط أن يكون متجليًا من خلال المدنس.[1] ذلك أن المقدس هو المتواجد، والإنسان المتدين هو الذي يمثل لديه المقدس كل شيء، في حين أن المدنس هو بمثابة التهديد لهدم نظام أساسي. ومن هنا يتضح مفهوم المقدس عند إلياد كونه ليس فقط نسقًا نفسيًّا، لكنه أيضًا نسقًا قيميًّا يعكس من خلال هذه الازدواجية عقيدة وحدة الوجود.

وعند التأمل في كلامه، نجد أن التجليات لا تحيط في الواقع بحقيقة المقدس؛ وسبب ذلك أن مفهوم المقدس عنده لا يستلزم الاعتقاد بالإله أو الآلهة أو الأرواح[2]، ولا يشترط في تجلي المقدس شهود الإله أيضًا، ويمكن أن يرتبط بعالم متعدد الآلهة، أو الأسلاف أو الخالدين، أو ما يسميه بعض الهندوس براهما الروح العظمى خلف كل الوجود المتشخص، فمفهومه للمقدس أوسع من ذلك كله.[3]

ويهدف إلياد إلى عرض المقدس كبنية عالمية في الدين، فهو لا يحدد ماهيّة المقدس، بل يترك للجماعة الدينية أن تحدد ذلك من خلال ما تعتنقه، ويرى أن مهمة عالم تاريخ الأديان الاهتمام بالسلوك والاتجاهات الناجمة عن الاعتقاد بمثل هذه المقدسات. وبعبارة أخرى، فالهدف من تاريخ الأديان عنده هو تعيين حضور المتعالي في التجربة الإنسانية فحسب.

وبهذا يقرر أن التجلي مقبول عند جميع الأديان، ويصرح بذلك في قوله:

"إن تاريخ الأديان، ومن أكثرها بدائية إلى أحسنها إعدادًا، إنما هو مشكل بتراكم مقدسات، وبمظاهر وقائع مقدسة. ومن أكثر التجليات بدائية، على سبيل المثال، إظهار المقدس في موضوع ما حجر أو شجرة، حتى التجلي الأعلى الذي هو، بالنسبة للمسيحي، تجسد الإله في يسوع المسيح، وليس من انقطاع في استمرارية هذه الحالة"[4].

---

[1] See: Douglas, Myth and Religion in Mircea Eliade, p. 83.

[2] Ibid., p. 67.

[3] Daniel, Eight Theories of Religion, p. 200.

[4] المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٦، ١٧.

وهكذا لا وجود لقطيعة أساسية بين الأديان والمعتقدات عنده، فالجميع مظاهر للمقدس، وهي متشابهة مع بعضها البعض تتضمن البنية ذاتها، وشرحها وتوضيحها يتم من خلال جدلية المقدس ذاته. ويضرب مثالًا لذلك في اختلاف التجلي في شجرة أو في المسيح، فيزعم أن السر الديني هو في كون المقدس يظهر؛ لأنه بظهوره يحدد ذاته ويدخل صعيد التاريخ، أي إن الإله ذاته رضي أن يتحدد، وأن يدخل التاريخ عند تجسده.[١]

وهذا الاتجاه يظهر بقوة في الأفكار الإصلاحية الدينية الاجتماعية الحديثة داخل التقاليد الهندية[٢]، وهذا مما يؤكد، بوضوح، أن مسألة وحدة المقدس، وبالتالي وحدة الوجود، ومن ثم التعددية الدينية[٣]، كل ذلك ناتج من التأثير الهندي الكبير على إلياد.

---

[١] الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص ١٩٩.

[٢] انظر: التعددية الدينية، أنيس مالك، ص ١١٣.

[٣] كما سيأتي بيانه في المبحث القادم.

المبحث الخامس

الديانة الكونية (وحدة الأديان) في فكر إلياد

ظهر من خلال دراسة المقدس والمدنس لإلياد في المعتقدات الدينية أن هذه المعتقدات جميعها تجارب مختلفة بحسب التاريخ، لكنها سلوك واحد؛ هذا السلوك هو العيش في كون مقدس، والمساهمة في قداسة كونية ظاهرة في عوالم كونية، يقول إلياد: "إن كل ديانة وحتى الأكثر بساطة تحمل وجودًا أنطولوجيًّا راسخًا، وتكشف عن كينونة الأشياء المقدسة"[١]، فمن خلال أقدم مستويات الثقافة، يظهر أن العيش ككائن بشري هو بحد ذاته عملًا دينيًّا[٢]؛ إذ إن الغذاء والحياة الجنسية والعمل لها قيمة قدسية، وبتعبير آخر: بمجرد كونك بشرًا، فهذا يعني أنك كائن ديني[٣]، وهذا ما عناه إلياد بقوله: "إن وعي المرء لنمط كينونته الخاص واضطلاعه بتبعات حضوره في العالم يشكلان معًا تجربة دينية"[٤].

وهذا يعني أن الكينونة التي هي المقدس — في تصور إلياد — عقيدة محورية في جميع الأديان، إن لم تكن أساسها؛ لذا يطلق عليها إلياد "الديانة الكونية"، فهي قد بدأت أولًا مع أفكار الواقع والحقيقة والمعنى، ثم أصبحت لاحقًا متطورة ومنظمة مع التأملات الميتافيزيقية[٥]، يقول إلياد: "إن تجربة المقدس التي أعطت ولادة للفكرة أن هناك شيئًا ما حقيقيًّا، وبكشفها عن الكينونة والمعنى والحقيقة، في عالم مجهول المعالم، فوضوي التركيب، وباعث على الخوف، قد شقت الطريق أمام الفكر المنظوم"[٦].

فالخيال الديني يتسع في تشكيل هذه الديانة الكونية، فكل شيء موجود أو لا يزال موجودًا يمكن أن يكون مستقبلًا للمقدس، وبالتالي المقدس يمكن أن يظهر ويختفي في أي شكل، يقول إلياد: "إن كل الظواهر متجلية بشكل إمكاني: نحن يجب أن نعتاد على فكرة الاعتراف بالتجليات

---

[١] الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص ١٧.

[٢] تاريخ المعتقدات الدينية، إلياد (٨٧/١).

[٣] البحث عن التاريخ والمعنى، إلياد، ص ٤١.

[٤] المرجع السابق، ص ٦٠، ٦١.

[٥] انظر: مظاهر الأسطورة، إلياد، ص ١٣٢.

[٦] البحث عن التاريخ والمعنى، إلياد، ص ٤٢.

في كل مكان، في كل مساحة في الحياة النفسية والاقتصادية والروحية والاجتماعية حقًّا، نحن لا نعرف إذا أي شيء، أو إيماءة، أو وظيفة جسدية، أو لعبة إلخ، الذي لم يتحول إلى تجلٍّ في زمان ما أو مكان ما، أثناء تاريخ البشرية ... إن أي شيء قد تعامل معه الإنسان، أو شعر به، أو تواصل معه، أو أحبه، يستطيع أن يصبح تجلٍّ".[1]

هذه الديانة ليست فقط هي إضفاء القداسة على الكون، بل إضفاؤها بشكل متساوٍ على الإنسان نفسه، يقول إلياد: "بدءًا من مرحلة من الثقافة، أدرك الإنسان نفسه ككون أصغر؛ أنه يشكل جزءًا من خليقة الآلهة، وبعبارة أخرى: إنه يجد القداسة في ذاته، والتي تعرف عليها في الكون، ويتبع هذا أن حياته مقارنة بالحياة الكونية، بصفتها عملًا إلهيًّا، تصبح الصورة المثالية للوجود البشري ... إن حياة (المتدين) ليست بشرية ببساطة، وإنما هي في ذات الوقت كونية؛ لأن لها بنية غير بشرية، فيمكن تسميتها وجودًا مفتوحًا"[2].

وهكذا فالإنسان المتدين عنده "يضطلع بجرأة بمسئوليات ضخمة كمسئولية المساعدة بخلق الكون، وبخلق عالمه الخاص، وبمسئولية حول المخطط الكوني"[3].

ويعتقد إلياد أن الديانة الكونية راسخة في لا وعي الإنسان اللاديني. وهنا يؤكد أن محتويات وبنى اللاوعي تقدِّم مشابهات مدهشة مع الصور والوجوه الأسطورية[4]، ويستدل على ذلك بما كشفه علم نفس الأعماق عن بقاء الرموز والموضوعات الأسطورية ورسوخها في نفس الإنسان الحديث، وبما بيَّنه من أن إعادة اكتشاف النماذج الأولى لرمزية قديمة جدًّا، وبصورة عفوية، هي من الأمور المشتركة عند الناس كلهم، بدون تمييز في الوسط التاريخي[5]. وعليه يرى أن الأسطورة والرمز لا يختفيان من مجال الفعالية النفسية، إنما يُبدِّلان فقط من ملامحها، ويعملان على تمويه وظائفها.[6]

---

[1] **Eliade, Patterns, p. 11.**

[2] المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٢٣.

[3] المرجع السابق، ص ٧٢، ٧٣.

[4] المرجع السابق، ص ١٥١، ١٥٢.

[5] صور وموز، إلياد، ص ٤٢.

[6] الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص ٢٨.

ويضرب أمثلة على ذلك: ففي تجربة **الرمز الدنيوي،** فإن حياة الإنسان اللاديني، مهما كانت خاملة وباهتة، إنما تحفل بالرموز[١]، فهناك علامات أساسية للسلوك الأسطوري، من مثل اعتماد نموذج ومثال وتكرارهما، تُلازم في العمق كل شرط إنساني، ومثل ما تقوم به السينما (مصنع الأحلام) من معاودة استعمال ما لا يحصى من البواعث الأسطورية: الصراع بين البطل والغول، والمعارك والتجارب المسارية، والوجود والصور المثالية؛ كالفتاة الشابة، البطل، المشهد الفردوسي، الجحيم ... إلخ.[٢]

وفي تجربة **الزمان الدنيوي:** عرف الإنسان اللاديني تنافر الزمن الذي يميز التجربة الدينية للزمان، وذلك في سعيه إلى إجراء قطيعة مع الديمومة الدنيوية، وإلى الالتحاق بالزمن الأولي القديم[٣]، فالإنسان يعرف مجموعة من الإيقاعات الزمنية، ولم يقتصر على الزمن التاريخي؛ أي على زمانه الخاص، وعلى معاصرة الآخرين في الوجود التاريخي[٤]، بل يعيش تبعًا لإيقاعات زمنية متنوعة، ويعرف أزمنة متغيرة : عندما يصغي إلى موسيقاه المفضلة، أو المحببة، أو ينتظر أو يصادف الشخص المحبوب، إنه يختبر بوضوح إيقاعًا زمنيًّا آخر خلاف ما لو كان يعمل أو يسأم[٥]، كذلك عندما يقرأ رواية ويقوم بمشاهدة تمثيلية درامية حتى يعثر من جديد على إيقاع زمني آخر، ويلقى ما يمكن تسميته بالزمن المضغوط الذي لا يحمل شبهًا بالزمن التاريخي[٦].

ويعتقد أن الحنين إلى الماضي في أدنى أشكاله يخفي في طياته الحنين إلى الفردوس[٧]، وتتبدى آثار مثل هذا السلوك الأسطوري في شهوة استعادة التوهج الذي به عاش الإنسان، أو عرف شيئًا للمرة الأولى، استعادة الماضي البعيد، عصر غبطة البدايات[٨]. ويرى أن المسرات

---

[١] صور ورموز، إلياد، ص ١٧، ١٨.

[٢] انظر: المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٤٩.

[٣] الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص ٣٤.

[٤] صور ورموز، إلياد، ص ٤٠.

[٥] إلياد، المقدس والمدنس، ص ٥٨.

[٦] صور ورموز، إلياد، ص ٤٠.

[٧] المرجع السابق، ص ١٧، ١٨.

[٨] مظاهر الأسطورة، إلياد، ص ١٨٠.

التي ترافق السنة الجديدة، أو الاستقرار في منزل جديد تمثل علمانيًّا البنية الطقوسية للتجديد، ويلاحظ نفس الظاهرة بمناسبة الأعياد والمسرات المرافقة للزواج أو ولادة ولد ... إلخ[١].

وفي تجربة **المكان الدنيوي:** عرف الإنسان اللاديني عدم التجانس الذي يميز التجربة الدينية للمكان، فهناك أمكنة متميزة مختلفة نوعيًّا عن غيرها؛ مثل: المشهد الطبيعي لمسقط الرأس، ومكان الحب الأول، أو شارع أو زاوية من أول مدينة أجنبية جرت زيارتها في فترة الشباب، فكل هذه الأمكنة تحافظ حتى بالنسبة للإنسان الأكثر صراحة بعدم تدينه، على خاصية استثنائية وحيدة: إنها هي الأمكنة المقدسة لعالمه الخاص، كما لو أن هذا الكائن اللاديني كان عنده كشف لحقيقة أخرى من الواقع الذي يساهم فيه بوجوده اليومي[٢].

بل يعتقد إلياد أن النفوذ الذي يتمتع به النموذج البدائي، أو البدايات، أو الأصول في المجتمعات القديمة ما زال باقيًا في المجتمعات الأوروبية، "على سبيل المثال: الهوس بالأصل النبيل يفسر لنا أسطورة العرق الآري، فالآري كان يمثل في وقت واحد السلف البدائي والبطل النبيل المُحمَّل بجميع الفضائل التي ما برحت تسكن الذين لم يتوصلوا إلى التكيُّف مع المثل الأعلى ... لقد كان الآري هو النموذج الذي يجب الاقتداء به من أجل استعادة النقاء العرقي، والقوة الفيزيائية، والنبالة، والمناقب البطولية التي سادت البدايات المجيدة المبدعة"[٣].

ويخلص من خلال هذه التجارب الدنيوية إلى أن التفكير الغابر قد استمر ليصل إلى هذا اليوم، فالإنسان اللاديني متحدر من الإنسان المتدين، سواء أراد أم لم يرد، فهو صنيعته — على حد وصفه — فالإنسان الدنيوي، سواء أراد أم لم يرد، ما زال يحافظ على ملامح سلوك الإنسان المتدين، ولكن منقحة من المدلولات الدينية. إن هذا الإنسان الذي يشعر بنفسه، ويدعي عدم التدين، ما زال يتصرف بميثولوجيا كاملة مموهة وطقوسيات مختلفة[٤].

ولذلك يستنتج أن الحياة الحديثة حافلة بأساطير نصف منسية، وبتجليات مقدسة، منحدرة من منزلتها المرموقة، وبرموز متحولة عن خطها، لكن انتزاع القداسة من قبل الإنسان الحديث

---

[١] المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٤٨.

[٢] المرجع السابق، ص ٢٧.

[٣] مظاهر الأسطورة، إلياد، ص ١٧٢.

[٤] المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٤٨.

أدى إلى تشويه محتوى حياته الروحية، إلا أن ذلك الإجراء لم يقوَ على تحطيم الأرحام في مخيلته؛ إذ ما برحت تحتفظ بمجموعة من المخلفات الميثولوجية في مناطق لا تطالها الرقابة الشديدة[١]، فيقول: "إن المقدس لم يختفِ تمامًا عن الأدب الحديث، لكنه قد أصبح غير مدرك، مموهًا في مظاهر وأغراض ومعانٍ هي مدنسة في ظاهرها، ولا أحد قادر على إدراك مثل هذا الخفاء الذي يكون في نفس الوقت وحيًا محتملًا. إن الإنسان الحديث لديه دين منسي "Forgotten Religion"، لكن المقدس يبقى مدفونًا في لا وعيه"[٢].

لكن إلياد ينوِّه إلى أن هذه التجارب الدنيوية الخاصة للإنسان العصري، أحلامه، وتخيلاته، ورؤاه ... إلخ، لم تتوصل لأن ترتفع بذاتها إلى نظام أنطولوجي للأساطير، بسبب أنها معاشة من قبل الإنسان كلية، ولم تحول وضعًا خاصًّا إلى وضع نموذجي. كذلك الأمر، فإن هموم الإنسان العصري وتجاربه الخيالية مع أنها دينية، من وجهة نظر شكلية، لم تتكامل أبدًا كما عند الإنسان المتدين، ولم تقم سلوكًا.[٣]

ويضرب مثالًا لذلك بصورة الشجرة التي ما زالت شائعة في عوالم متخيلة للإنسان المعاصر اللاديني، فهي تشكل رمزًا من حياته العميقة، من المأساة التي تلعب في لا شعوره، والتي تهم تكامل حياته النفسية العقلية، ووجوده الخاص، ولكن ما دام أن رمز الشجرة لم يوقظ الشعور الكامل للإنسان ليجعله مفتوحًا على العالمي، فلا يمكن القول إنه أكمل وظيفته تمامًا. إنه لم ينقذ إلا في جزءٍ منه الإنسان في حالته الفردية، لكنه لم يرفعها بعدُ للروحانية، ولم ينجح ليكشف لها أحد تركيبات الواقع.[٤]

وكما أن الديانة الكونية في بنية الوعي الإنساني، فهي — كما مر ذكره — أساس جميع الأديان — كما يزعم — لكنها تأثرت بظهور اللاهوت، فلم تعد مظاهر المقدس مفتوحة على الكون؛ حيث جرَّدت مظاهر المقدس من معاني الكينونة التي كانت تقوي التجربة الروحية كقوة

---

[١] صور ورموز، إلياد، ص ١٩.

[2] **See: Douglas Allen, Myth and Religion in Mircea Eliade, p. 90.**

[٣] صور ورموز، إلياد، ص ١٥٣.

[٤] المرجع السابق.

معنوية في الماضي[١]، يقول إلياد: "هكذا قام هذا اللاهوت بتفريغ الكون من المقدس، ونزع الأسطورة من الدين المسيحي، والذي ساهم بعد ذلك — بشكل عظيم — في الخطوات التي قام بها العصريون الغربيون «العلمانيون» بتفريغ الطبيعة من الآلهة"[٢].

ويرى أن اللاهوت وقف بين الرمز الأولي المتعدد القيم وتجسُّداته الوقتية العابرة، آخذًا بالنزعة التاريخية[٣]. وقد نقل إلياد عن كارل يونغ أن أزمة العالم الحديث تعود، في جانب منها، إلى أن الإنسان الغربي لا يحيا بكل كيانه الرموز والأساطير المسيحية؛ حيث تحولت إلى مجرد مفردات وأفعال خالية من الحياة، وبدت في قوالب جامدة سطحية لا تمس الباطن، ولا تقدم، بالتالي، أية فائدة لحياة النفس الضعيفة[٤].

يضاف إلى ذلك أن اليهودية قد أمدت الكنيسة بمنهج مجازيٍّ لتفسير النصوص المقدسة، وخصوصًا نموذج تأريخ أعياد الديانة الكونية، وسار آباء الكنيسة على نفس الطريقة، ونصرنوا الرموز والطقوس والأساطير الآسيوية والمتوسطية إذ ربطوها بتاريخ مقدس.[٥]

ويرى أنه بالرغم من محاولة تفريغ المسيحية من العقيدة الكونية، ظلت المسيحية تحتفظ ضمن حدود دنيا بسلوك أسطوري؛ مثل: رفض الزمن الدنيوي، والعمل على الالتحاق بالزمن الكبير، ذلك الزمن القديم لبدايات المسيحية[٦]، ويضرب مثالًا بمسيحية أهل أرياف جنوب شرقي أوروبا الذين بحكم نمط وجودهم الخاص في الكون لم تكن لتجتذبهم مسيحية تاريخية وأخلاقية، وكانوا يفهمون المسيحية باعتبارها ليتورجيه "أسرار كونية".[٧] فتدينهم لا يرد إلى أشكال تاريخية للمسيحية. إن مسيحيتهم حافظت على بنية كونية غائبة بكليتها تقريبًا عن تجربة مسيحيي

---

[١] صور ورموز، إلياد، ص ٢٢١.

[2] See: Douglas Allen, Myth and Religion in Mircea Eliade, pp. 77, 78.

[٣] صور ورموز، إلياد، ص ٢٢١.

[٤] الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص ٣٠.

[٥] انظر: مظاهر الأسطورة، إلياد، ص ١٦٠.

[٦] الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص ٣١.

[٧] مظاهر الأسطورة، إلياد، ص ١٦٢.

المدن. ويمكن الكلام عن مسيحية بدائية، لا تاريخية، وعن كون الزراعات الأوروبية بتمسيحها أدخلت في دينها الجديد الديانة الكونية التي حافظت عليها منذ ما قبل التاريخ.[١]

يعتقد إلياد أن أكثرية الشعوب الزراعية قد اعتنقت المسيحية منذ أكثر من ألف سنة، غير أنها نجحت في إدخال جزء كبير من تراثها الديني لما قبل المسيحية في المسيحية، ومن أزمنة موغلة في قدمها، فقد ظلت الأديان والأساطير الشعبية التي كانت منتشرة في أنحاء الإمبراطورية الرومانية، وهي الأشكال الوثنية الحية الوحيدة في لحظة الانتصار الذي حققته المسيحية ظلت حية، بعد أن تكيفت مع المسيحية، في تقاليد أهالي الأرياف. وبما أن الأمر يتعلق جوهريًّا بديانة ذات بنية زراعية ضاربة الجذور في العصر الحجري الجديد، كان خليقًا بالفولكلور الديني الأوروبي أن يظل يحتفظ بإرث مما قبل التاريخ[٢]، يقول إلياد: "بالنسبة لفلاحي أوروبا الشرقية، لم يكن هذا الموقف ينطوي على توثين للمسيحية، بل كان تنصيرًا لديانة أسلافهم"[٣].

ولذا يرى إلياد أن هذه المسيحية يسودها حنين إلى طبيعة مقدسة بحضور يسوع، حنين إلى الفردوس، ورغبة في استعادة طبيعة تغيرت طبيعتها، لا يتطرق إليها فساد، وترى أن بعد التجسد أُعيد إنشاء العالم في مجده الأول؛ ولهذا السبب حُمِّل المسيح والكنيسة بعدد هائل من الرموز الكونية[٤]، وحافظت هذه المسيحية على نظرية النماذج البدائية والنظريات الدورية[٥]، وقد أطالت في عمر بعض مقولات الفكر الأسطوري إلى هذا اليوم بصورة جلية.[٦]

ويزعم إلياد أن العقيدة الكونية تهدف إلى أن يمتلك الإنسان مزيدًا من الوجود الصحيح، والوجود التام، وشعور بالغنى الروحي، وتخليصه من إقليميته الثقافية، وإنقاذه من نسبيته

---

[١] المقدس والمدنس، إلياد، ص ١٢٢.
[٢] مظاهر الأسطورة، إلياد، ص ١٥٢.
[٣] المرجع السابق، ص ١٦٢.
[٤] المرجع السابق، ص ١٦٢.
[٥] أسطورة العود، إلياد، ص ٢٤٣.
[٦] مظاهر الأسطورة، إلياد، ص ١٦٣.

التاريخية والوجودية، وأنه بمقدور الإنسان الحديث — على الدوام وبمساعدة تاريخ الأديان — إعادة اكتشاف رمزية جسده، الجسد الذي يمثل إنسانًا كونيًّا.[1]

ويفسر قلق الإنسان الحديث بارتباطه ارتباطًا خفيًّا بشعوره بتاريخيته. وهذا الشعور، بدوره، يتيح له أن يتحسس الغم والاكتئاب أمام الموت وأمام العدم[2]، بل إن المسيحي المعاصر لديه شعور بأنه في تدهور وفي سقوط، لا في شرطه الجسدي فحسب، وإنما أيضًا بسبب شرطه التاريخي، وبسبب خضوعه لتاريخه؛ لذا لم يعد الكون ولا الجسد هما اللذان يضعان العقبات في طريق خلاص الإنسان، إنه التاريخ والخوف الشديد من التاريخ.[3]

ويرى أن في الربع الثاني من القرن العشرين هناك ارتداد إلى النزعات الرمزية، وهو توجه يتصل اتصالًا وثيقًا بسائر الثقافات الخارجة عن النطاق الأوروبي، سواء أكانت تاريخية، مثل ثقافات آسيا، أو أمريكا الوسطى، أم ثقافات قديمة وبدائية، ويجد في إقبال أوروبا إلى مضمار الرمز مدعاة إلى السرور والغبطة.[4]

ويشيد بعصره الذي بدأ يجتاز مرحلة يتم فيها استيعاب موضوعات لم يكن بمقدور الإنسان في القرن التاسع عشر أن يرقى إلى تحسسها، ومؤداها أن الرمز والأسطورة والصورة تخص جوهر الحياة الروحية، ويرى أن الفضل للفلسفات والتقنيات الشرقية والهندية منها على وجه الخصوص، فقد قدَّمت خدمة غير مباشرة إلى بلدان الغرب، بإعدادها لمزيد من معرفة الواقع الحي، وتهيئتها بالتالي إلى فهم أعمق لقيم خارجة عن النطاق الأوروبي.[5]

يتضح مما سبق أن المعتقدات الدينية عنده تدور حول عقيدة محورية؛ وهي الكينونة التي هي ذاتها المقدس، وبما أن الرغبة في الكينونة هي رغبة طبيعية إنسانية، فالإنسان عنده، أيًّا كان، متدين أو لاديني، يدين بالديانة الكونية التي يطلق عليها اسم "الدين المنسي"، ويثبت أن

---

[1] انظر: صور ورموز، إلياد، ص ٤٣، ٤٤.

[2] الأساطير والأحلام والأسرار، إلياد، ص ٨٠.

[3] المرجع السابق، ص ٢٣٩.

[4] انظر: صور ورموز، إلياد، ص ٧، ٨.

[5] المرجع السابق، ص ١٠.

المسيحية مثلها مثل جميع الأديان تحمل تلك العقيدة الكونية، لولا محاولة اللاهوت تفريغ المسيحية منها، ويدعو إلى هذه الديانة الكونية التي تتوحد في ظلها جميع الأديان.

وفي ختام هذا المبحث، يمكن القول أن مظاهر المقدس عند إلياد في الرمز والزمان والمكان كشفت عن أدلة متشابهة للسلوك الديني عند الإنسان، وتعكس في ظاهرها رؤية واحدة للأديان تدور حول الجوهر البدائي أو وحدة المقدس، وهذا التشابه أو التوافق هو الذي دعا إلياد للاعتقاد بأن الإنسان في حقيقته كائن متدين يدين بالديانة الكونية، التي تتغير أشكالها بحسب التجربة والتاريخ، هذه الديانة التي تدور حول عقيدتين: العقيدة الكونية، والتي تمثل مظاهر المقدس، وعقيدة السقوط، والتي تمثل المدنس؛ أي زوال المقدس، اللتين يزعم أنهما محور جميع الأديان، وفي ذلك إثبات لاعتقاده بالتعددية الدينية أو وحدة الأديان تحت ما يسمى بـ"الديانة الكونية".

الخاتمـة

فيما يلي بيان لأهم النتائج التي توصلنا إليها خلال هذا البحث، وهي:

١- تأثر علماء الغرب بالاتجاهات الروحانية والفلسفات الشرقية بسبب قناعتهم بما تقدمه من تفسير لطبيعة الإنسان والكون والحياة، ولما تقدمه من طريقة للخلاص الفردي عن طريق الأفكار الغنوصية والتجارب العرفانيَّة.

٢- كان للفلسفة الهندية تأثير بارز في حياة إلياد وعلى معظم كتاباته، وقد عبَّر عن ذلك بقوله: "أنا أعتبر نفسي متأثرًا بعمق بها، وأستطيع — تقريبًا — القول بأن التعاليم الهندية قد شكَّلت وكوَّنت شخصيتي".

٣- يظهر من هذا البحث أن لإلياد تصورًا خاصًّا للدين؛ إذ يرى أن الدين هو أحد مكونات الإنسان، وأن الأديان باختلافها هي الرغبة الإنسانية في البحث عن الحقيقة والوجود والمعنى.

٤- ثنائية المقدس والمدنس، التي تظهر كقسمة مشتركة بين الأديان — حسب زعم إلياد — هي التي جعلته يؤسس مذهبًا إنسانيًّا جديدًا تجتمع في ثناياه جميع المعتقدات والأديان القديمة والحديثة.

٥- هذه الثنائية في جميع تحولاتها جعلت من تاريخ الأديان — كما يرى — عبارة عن تراكم للتجلي؛ وهو تجلٍ متجدد يتخذ أشكالًا مختلفة ومتباينة، حسب الأزمنة والأمكنة.

٦- من خلال الديانة الكونية المستوحاة من الفكر الهندي، بدأ إلياد يفهم حقيقة الدين، ويؤسس تصوره على ثنائية المقدس والمدنس المستندة إلى فكرة وحدة الوجود الهندية.

٧- توصَّل إلياد إلى كون الديانة الكونية فكرة مركزية في الأديان ترى أن طبيعة المخلوقات إلهيّة، وأن الإله أو "البراهما" يوجد في كل كائن حي، وأن الكون كلَّه ليس إلا ظهورًا للوجود الحقيقي، والروح الإنسانية جزء من الروح العليا. وهذا ما ذهب إليه في كون المقدس هو الوجود والحقيقة والمعنى، يقابله الدنيوي المدنس الذي يكون في الأصل منزوع القداسة.

٨- جميع أدلته الأنثروبولوجية كانت مستمدة من الاعتقاد بنظرية الديانة الكونية، وتدعم هذا التصور، وقد ظهر ذلك واضحًا في تتبع مظاهر المقدس وصور المدنس في الرمز والزمان والمكان بين العقائد البدائية والقديمة واليهودية والمسيحية لتأكيد وحدة المصدر.

المصادر والمراجع

- الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، د. محمد عبد الله الشرقاوي، مطبعة المدينة، القاهرة، ١٩٩٣م.
- الأساطير والأحلام والأسرار، ميرسيا إلياد، ترجمة: حسيب كاسوحة، مطابع وزارة الثقافة، دمشق.
- أسطورة العود الأبدي، ميرسيا إلياد، ترجمة: نهاد خياطة، دار طلاس، ط ١، دمشق، ١٩٨٧م.
- البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ميرسيا إلياد، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧م.
- تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، منشورات دار دمشق، دمشق.
- التعددية الدينية رؤية إسلامية، أنيس مالك طه، مركز البحوث الجامعة الإسلامية العالمية، ط ١، كوالالمبور، ٢٠٠٥م.
- التنسيب والولادات الصوفية، ميرسيا إلياد، ترجمة: حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.
- الثيوصوفيا، دراسة لقضية الألوهية في الفكر الثيوصوفي الحديث، مريم ماجد عنتابي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط ١، جدة، ٢٠١٥م.
- حركة العصر الجديد، د. فوز كردي، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ط ١، الرياض، ١٤٣٥هـ.
- الحكمة الهندوسية (معتقدات وفلسفات ونصوص)، حلقة الدراسات الهندية، ريما صعب، جورج حلو، روبير كفوري، دار نوفل، ط ١، بيروت، ١٩٩٨م.
- صور ورموز، ميرسيا إلياد، ترجمة: حسيب كاسوحة، مطابع وزارة الثقافة، دمشق.
- علم الأديان مساهمة في التأسيس، ميشال مسلان، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٩م.
- الفكر الفلسفي الهندي، د. سرفبالي رادا كرشنا و: د. شارلز مور، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٧م.

- الفلسفة في الهند، د. علي زيعور، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان، دمشق.
- المقدس والمدنس، ميرسيا إلياد، ترجمة: عبد الهادي حسن، دار دمشق، ط ١، دمشق.

- The Implications of New Age Thought for the Quest Truth, Irmhild Horn , Unpublished ph.D Thesis, University of South Africa, 1996.
- The Theology and Philosophy of Eliade, Carl olson: A Search for the Centre.
- The Future of Theory in Religion, Ninian Smart, Beyond Eliade: (London: Numen, Fasc. 2, August 1978).
- Mircea Eliade: Romanian Roots, Mac Linscott Ricketts (New York: Boulder East European Monographs, 1988).
- Mircea Eliade's Vision for a New Humanism, David Cave (New ب- York: Oxford University Press, 1993).
- Myth and Religion in Mircea Eliade, Douglas Allen, (New York: Routledge, 2002).
- Religion after Religion, Wassersrtom Steven M. (New Jersey: Princerton University Press, 1999).